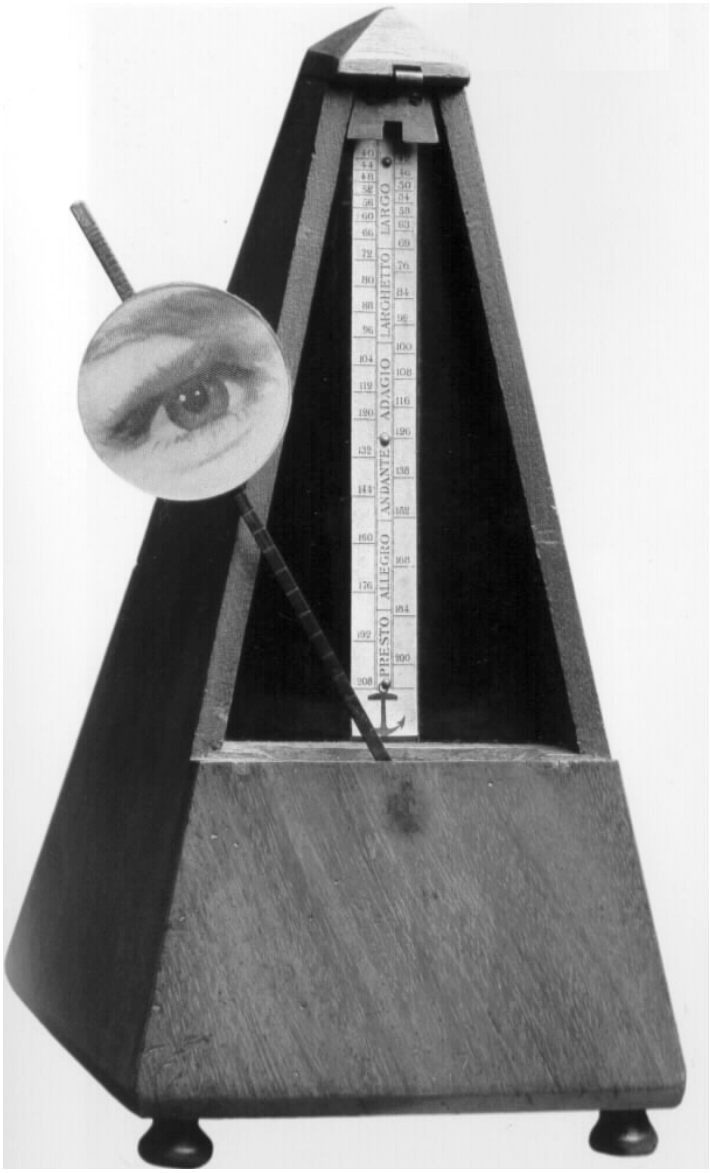
VISIT…

Achim Hecker

Übergänge

Metaphysikkritik auf den Spuren Heideggers und Derridas



Übergänge

Metaphysikkritik auf den Spuren Heideggers und Derridas

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultäten der
Albert-Ludwigs-Universität
zu Freiburg im Breisgau

vorgelegt von

Achim Hecker
aus Oberhausen

WS 2000/01

Meiner Mutter

Christian Tapp

Inhalt

Einleitung 9

1 Die Frage nach der Metaphysik 11
2 Die Frage nach der Methode 15
3 Eine erste Orientierung 17

1. Teil 21

4 Spuren 23
4.1 Radikaler Neuanfang 23
4.2 Ein erster Verdacht 26
5 Bewußtsein und Differenz 31
5.1 Bewußtsein und Zeit 32
5.1.1 Auf Descartes Spuren 32
5.1.2 Der Malstrom der Zeit 35
5.1.3 Chronos' irreduzible Trinität 37
5.1.4 Die Zeitlichkeit der Zeit und das Ur- und Unbewußte 39
5.1.5 Die Zeit gerät aus den Fugen 43
5.1.6 ... das Subjekt aus dem Zentrum 45
5.2 Bewußtsein und Selbstbewußtsein 48
5.3 Bewußtsein und Zeichen 54
6 Zeichen und Schematismus 60
6.1 Referenz und Repräsentation 62
6.2 Zeichen und Schematismus 63
6.3 Saussure und das transzendentale Signifikat 64
6.4 Phonologozentrismus 68
6.5 Urschrift 72
7 Metaphysik und Struktur 76
7.1 Die Struktur der Metaphysik 77
7.2 Zentrismus und Utopie 79
7.2.1 Fichtes Vexation 79
7.2.2 Zentrismus und Utopie 80
7.3 Strukturalismus und Poststrukturalismus 82
7.3.1 Saussures Strukturbegriff 82
7.3.2 Die Entgrenzung der Struktur 84
7.4 Différance – Zeit – Spiel – Raum 90
8 Rück- und Ausblick 96
8.1 Kreszenz 96
8.2 Die Spur der différance 99

2. Teil 103

9 Heidegger und Husserl 105
10 Husserls große Entdeckungen 107
11 Vier Meilensteine auf dem Weg in ein anderes Denken 112
11.1 Existenz, Essenz und die Radikalisierung des Wie 113
11.2 Immanentismus und Weltvernichtung 116
11.3 Die Selbstgegebenheit des Subjekts 122
11.4 Blick und Parusie, Lumen naturale und die Lichtung des Seins 126
12 Das Ende der Metaphysik und die Aufgabe des Denkens 133
12.1 Der transzendental-horizontale Anlauf 133
12.2 Denken und Sein als Ereignis 140

3. Teil 151

13 Die Grundlosigkeit des Grundes 153
13.1 Onto-Theologie und Anthropozentrismus 153
13.2 Der Fall Husserl(s) 157
13.3 différance, supplémentarité, epoché 160
13.4 Das ursprüngliche Faktum des In-der-Welt-seins 164
13.5 Subjekt und Sinn 166
13.6 Ursprungsphilosophie? 170
13.7 Analytik und Dogmatik 172
14 Grund und Abgrund 176
14.1 Zeit 180
14.2 Raum 182
14.3 Spiel 185
14.4 Die nihilistische Versuchung 187
15 Das Spiel der Dinge 190
16 Finis hominis 195
16.1 Von der Epoché zum Ereignis 196
16.2 Tod des Subjekts? 200
17 Nachmetaphysisches Denken 205
17.1 Erfahrung 208
17.2 Gelassenheit 211
17.3 Metaphysikkritik 215
17.3.1 Die Textur der Welt 216
17.3.2 Ambivalenzen 219
17.3.3 Grenzen der Sprache, Grenzen des Sinns 227

Anhang 231

Siglenverzeichnis 233
Literaturverzeichnis 234

Einleitung

„Der Schritt ‚aus der Metaphysik hinaus' ist viel schwieriger zu denken, als es sich gewöhnlich jene einbilden, die in weltmännischer Leichtigkeit ihn schon längst geleistet zu haben glauben und die im allgemeinen mit dem Ganzen des Diskurses, den sie von der Metaphysik befreit zu haben vorgeben, ihr ausgeliefert sind."[1]

„Ich will nur hervorheben, daß über die Metaphysik hinauszugehen nicht heißen kann, ihr den Rücken zuzukehren (was meistens schlechte Philosophie zur Folge hat), sondern, die Metaphysik *auf eine bestimmte Art und Weise* zu lesen."[2]

1 Die Frage nach der Metaphysik

„*Metaphysik* ist das Wort (...), vor dem jeder, mehr oder minder, wie vor einem mit der Pest Behafteten davon läuft."[3] Selten konnte dieses Verdikt mehr Aktualität und Zustimmung beanspruchen als heute, wenn es auch ironischerweise den ‚letzten Philosophen', Hegel selbst eingeholt hat. Was sich heute als modernes oder gar postmodernes, jedenfalls zeitgemäßes Denken geriert, hat gebrochen mit eben jener Metaphysik. Stellt man allerdings die Frage, was mit diesem ominösen Kollektivsingular, der nicht ohne Gewalt zweieinhalbtausend Jahre Fragen und Denken zusammenzwängt, eigentlich umfaßt und gemeint sei, so bleibt die Antwort, wo nicht gänzlich geschuldet, dort oft eigentümlich diffus. Ja diese Diffusität steht gar in einem charakteristischen Kontrast zur Eindeutigkeit und Entschiedenheit, mit der die Überwindung gefordert und behauptet wird.

Nun läßt sich allerdings fragen, wie sich denn dieses eigentümliche Aneignungs- und zugleich Absetzungsverhältnis, das in der Parole vom nach-metaphysischen Denken anklingt, konfigurieren soll, wie sich überhaupt ein solches Denken etablieren will, wenn es die Metaphysik selbst nicht hinreichend problematisiert, wenn also der prätendierten Absetzung nicht eine entsprechende Auseinandersetzung vorangeht. Es legt sich

---

[1] J. Derrida, *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen* (künftig zit. unter der Sigle ‚SZS'), in ders., *Die Schrift und die Differenz* (künftig zit. als ‚SD'), Frankfurt. a. M. 1972, S. 430; von mir modifizierte Übersetzung.
[2] SZS S. 435; von mir modifizierte Übersetzung.
[3] G. W. F. Hegel, *Wer denkt abstrakt?*, in: ders., *Jenaer Schriften 1801 – 1807*, Werke II, Frankfurt a. M 1996, S. 575.

sogar die Vermutung nahe, daß, wo die Metaphysik für tot erklärt wird, ohne daß ihr Erbe angetreten oder zumindest abgewickelt wird, sich ihr vermeintliches Grab bald als Kenotaph entpuppt, wenn sie nicht gar selbst um so geisterhaftere Wiederauferstehung feiert; daß also, wo Vorbereitung eines künftigen, anderen Denkens und Auf- und Abarbeitung des bisherigen nicht Hand in Hand gehen, eine unheimliche Wiederkehr des Verdrängten droht. Dies würde bedeuten, daß eine Überwindung der Metaphysik niemals in Form eines einmaligen Bruchs oder Einschnitts stattfinden kann, sondern daß sich der Ausgang *aus* der Metaphysik je nur im Ausgang *von* der Metaphysik formen kann; daß also, was als *Ver*windung betitelt, entgegen einem gängigen Mißverständnis nicht als *Ab*wendung, sondern als überwindende *Zu*wendung und Wieder-holung verstanden werden muß. Wenn nun aber diese Vermutungen und Überlegungen etwas treffen und tragen, „dann wird vermutlich sowohl zu einer ersten Besinnung als auch zur Veranlassung des Übergangs (...) nichts nötiger sein als die Frage: Was ist Metaphysik?“[4] – ja dann wird „die Frage ‚Was ist Metaphysik?’ (...) vielleicht das Notwendigste alles Notwendigen für das Denken“[5].

Doch wie läßt sich überhaupt nach *der* Metaphysik fragen? Wie läßt sich die Vielfalt der abendländischen Denkansätze unter *einem* Titel zusammenziehen? Welche Grenzen können hier ein vermeintlich einheitliches Territorium abstecken? An welchen Kernpunkten sollen die wolkigen und weitverzweigten Tradierungszusammenhänge des abendländischen Denkens zu einer uniformen Episteme kondensieren? In welchen Brennpunkten soll dieses breit gefächerte Spektrum mit all seinen Schattierungen und Nuancen zu einer einheitlichen Lichtgestalt konvergieren? – Die hier angerissene Problematik verschärft sich indes noch weiter, wenn man bedenkt, wie, von wo und aus welcher Perspektive auf diese Fragen überhaupt geantwortet werden kann. Lassen sich der Metaphysik ihre konstitutiven Merkmale und limitierenden Determinanten überhaupt *von außen* vorrechnen? Oder bliebe ihr eine solche Aufrechnung stets äußerlich? Gar: Präsupponierte ein derartiger Diskurs nicht von vorneherein einen Standpunkt *außerhalb* dieser prätendierten Formation und Ära, eine Distanz zu dieser, die es ihm allererst ermöglichte, von außen auf diese zu referieren, sie zu kategorisieren und zu kritisieren? Müßte ein derart ansetzendes Unternehmen, das einen solchermaßen nie

[4] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (künftig zit. unter der Sigle ‚WiM’), Frankfurt a. M. 1992, S. 21.
[5] WiM S. 13.

einlösbaren Wechsel auf eine ‚neutrale und unbefangene Beobachter- und Schiedsrichterperspektive' ausstellte, nicht von Anfang an Konkurs anmelden, sich jeden weiteren Schritt als Unredlichkeit und Konkursverschleppung ankreiden lassen?

Offenbar erweist sich als sonderbare Eigentümlichkeit von Metaphysik, damit aber von Metaphysikkritik a fortiori, „niemals als solche und unter diesem Namen das Tageslicht zu erblicken; niemals die Einheit ihres Vorhabens und ihres Gegenstandes definieren, weder ihre Methode diskursiv zu fassen noch die Grenzen ihres Feldes umreißen zu können."[6] Doch wie kann eine Untersuchung über Metaphysik und ihre Kritik ansetzen, wenn ihr derart der Untersuchungsgegenstand ständig zu entgleiten droht? Nun, sie könnte zu einem gewagten Mittel greifen, indem sie versucht, die Metaphysik und ihre Kritik in eins, aus- und ineinander zu konturieren, also letztendlich beide aus ihrem Verhältnis zu fassen und zu befragen. Anstatt einer äußerlichen Kritik wäre es der Versuch einer Überwindung von *innen* heraus, in der sich allererst die Grenze von Innen und Außen konturiert und zugleich wieder aufhebt – also eingezogen wird im doppelten Sinne des Wortes. Was prima vista als ein radikaler Hegelianismus anmuten könnte, wäre allerdings nichts weniger als dialektisch zu verstehen; vielmehr als eine Figuration, die sich eo ipso in der Logik dessen, das sie umreißen soll, nämlich der der Metaphysik, gerade weder fassen noch darstellen läßt. So kann sie sich ausschließlich im Laufe der Untersuchung selbst zeigen – und daß sie es tut, darauf sei der von nun an verwendete Begriff der Metaphysik als Wechsel ausgestellt.

Doch verdeutlichen wir uns diese Überlegung noch ein Stück weiter. Die Frage nach den Umfassungen und Grenzen, nach Anfang und Ende der Metaphysik wird landläufig auch als *Schwellenproblem* betitelt. „Die Schwelle ist der Grundbalken, der das Tor im Ganzen trägt. Er hält die Mitte, in der die Zwei, das Draußen und Drinnen, einander durchgehen, aus. Die Schwelle trägt das Zwischen. In seine Verläßlichkeit fügt sich, was im Zwischen aus- und eingeht. (...) Die Schwelle ist als der Austrag d[ies]es Zwischen"[7]. Die Schwelle, nach der wir hier fragen, trägt also das Tor des Durch- und Ausgangs aus der Metaphysik im Ganzen. Als Mitte vermittelt sie metaphysisches und nicht- oder nachmetaphysisches Denken, indem sie diese sowohl als ver-mittelte zu-

[6] Grammatologie S. 14.
[7] M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart 1997, S. 26 f.

sammenfügt, wie in ihrem Eigenen und Eigentümlichen, als Drinnen und Draußen auseinanderhält. Wenn wir im folgenden nun unter anderem dieser Schwelle nachsinnen, die wir weder ausschließlich vom Drinnen her ausmachen, noch vom Draußen her markieren, sondern höchstens im steten Hin- und Her des Übergangs er-mitteln können, dann bewegt sich unser Denken offensichtlich in diesem eigentümlichen Zwischen des gegenseitigen Durch- und Übergangs von Metaphysik und Metaphysikkritik, in der irreduziblen Spannung ihres Austrags. Folglich ist der hier versuchte Übergang nicht bloß „das Nachträgliche, was zwischen zwei vorhandenen Seiten vermittelt, gleich als ob diese sonst und zuvor für sich Bestand hätten“[8], sondern läßt auf eigentümliche Weise „erst das, von woher, und das, wohin er Übergang ist, im Übergehen und aus ihm entstehen“[9].

So müßte metaphysikkritisches Denken wohl einschwingen in diese Pendelbewegung des steten Hin und Her des Übergangs, müßte in immer wieder aufs Neue unternommenen Anläufen versuchen, metaphysische Gedankenbahnen an ihre Grenze, ja darüber hinaus zu führen, trotz und gerade wegen der ständigen Möglichkeit, daß jeder Übertritt wieder mitten in die Metaphysik hineinführt. Auf diese Weise ließe sich vielleicht eine Zirkulation zwischen dem Drinnen und Draußen, zwischen Herkunft und Zukunft in Gang bringen, eine Zirkulation als übergangsloser Übergang zwischen Metaphysik und Nach-Metaphysik

[8] M. Heidegger, *Hölderlins Hymne ‚Andenken’*, GA Bd. 52, S. 97.
[9] Ebd.

2 Die Frage nach der Methode

Nun verlangen wissenschaftlicher Brauch und Jahrtausende alte Übung, daß das Denken und Untersuchen, bevor es anfange, sich seiner Methode vergewissere. Denn „es ist eine natürliche Vorstellung, daß, ehe in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen (...) Die Besorgnis scheint gerecht, teils, daß es verschiedene Arten der Erkenntnis geben und darunter eine geschickter als eine andere zur Erreichung dieses Endzwecks sein möchte, hiermit auch falsche Wahl unter ihnen, – teils auch daß, indem das Erkennen ein Vermögen von bestimmter Art und Umfange ist, ohne die genauere Bestimmung seiner Natur und Grenze Wolken des Irrtums statt des Himmels der Wahrheit erfaßt werden.“[10] Welcher Methode also wollen wir uns für die folgende Untersuchung bedienen? Welcher modus procedendi verspricht am geschicktesten, ertragreichsten, dem Gegenstand der Untersuchung am angemessensten zu sein? – Allerdings: Ist die Methode ihrem Gegenstand nicht erst dann anmeßbar, wenn dieser bereits bekannt ist? Setzt die Wahl der bezüglich einer Sache geschicktesten unter verschiedenen Arten des Erkennens nicht vorgängig voraus, daß wir bereits bei der Sache sind, oder diese bei uns, diese im gewissen Sinne schon erkannt haben? Oder liegt diesem Einwand ein falsches Verständnis von Methode zugrunde? Aber was soll eine Methode dann sein, eine angemessene zumal? Offensichtlich gleiten, eh wir uns versehen, alle rein formalen Präliminarien immer schon ab in inhaltliche Erörterungen – und das notwendig. In diesem Sinne strafen alle *Discours de la méthode* ihre Titel Lügen. Sie verkennen, daß das Erkennen des Erkennens eben immer schon Erkennen ist. Keiner hat dies deutlicher gesehen als Hegel, der die Forderung nach einer solchen epistemisch-kritischen Propädeutik bekanntlich mit der jenes Gascogners verglich, „der nicht eher ins Wasser gehen will, als bis er schwimmen könne.“[11] Noch pointierter konnte es vielleicht nur Nietzsche zuspitzen: „Harmlosigkeit unserer kritischen Philosophen, welche (...) meinen, wenn man erst das Werkzeug prüfe, bevor man es anwendet, nämlich das Erkenntnisvermögen --- Dies ist schlimmer noch als ein Streichholz prüfen zu wollen, bevor man es brauchen will. Es ist das Streichholz, das sich selber prüfen

[10] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke Bd. 3, Frankfurt a. M. 1986, S. 68.

will, ob es brennen wird.“ Und nicht weniger energisch, wenn auch ganz anderer Fasson, folgte ihnen sogar Husserl, ein Hauptprotagonist der folgenden Verhandlung. Also: Zu den Sachen selbst!

Und doch läßt sich die Frage nach der Methode auch anders deuten, nämlich ihrem ursprünglichen Wortsinne gemäß. Bekanntlich kommt Methode von gr.: méthodos, was sich übersetzen läßt mit ‚der Weg auf ein Ziel’[12]. Die Frage nach der Methode wird so zur Frage nach dem Weg. Was für einen Weg wollen wir also beschreiten? Nun, Wege erfahren wir, *indem* wir sie gehen, auf ihnen wandeln, und zwar immer wieder von neuem. Keine Wegbeschreibung, kein Reisebericht kann eigenes Wandeln und Wandern ersetzen. Sie können höchstens dazu einladen. Zugleich sind diese Wege Wege eben erst und nur als Begangene. Auf die Philosophie übertragen könnte man dies auch so ausdrücken: „Gedanken, die wahr sind, müssen unablässig sich aus der Erfahrung der Sache erneuern, die gleichwohl in ihnen sich erst bestimmt.“[13] Das heißt, um eine andere Formulierung aufzugreifen, der Weg „hat nicht schon die feste Einzeichnung in einer Landkarte. Das Land *wird* ja erst *durch den Weg*“.[14] Somit handelt es sich bei unserem Versuch um einen *Gang*, jedoch „in der Zweideutigkeit dieses Wortes: ein Gehen und ein Weg zumal, somit ein Weg, der selbst geht“[15].

---

[11] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion.* Werke Bd. 16, Frankfurt a. M. 1993, S. 59.
[12] Vgl. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*, Berlin/New York 1995, S. 556.
[13] T. W. Adorno, *Anmerkungen zum philosophischen Denken*, GA 10.2, S. 604.
[14] M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (künftig zit. als ‚Beiträge’), GA 65, S. 86.
[15] Beiträge S. 83.

3 Eine erste Orientierung

Zu welchem Ziel führt dieser wunderliche Weg? In die Ferne? In die Fremde? Oder gar in die äußerste Nähe, vielleicht sogar dorthin, wo wir immer schon sind? Doch wenn der Weg erst im Begehen wird, wie kann dann ein Ziel im vorhinein festliegen? – Um jedoch nicht vollkommen ins Blaue hineinzuwandern respektive zu denken, wollen wir uns einer groben und vor-läufigen Orientierung im Sinne einer Vorverständigung nicht verschließen und einige wichtige Wegmarken benennen. Grundsätzlich ausgerichtet sei unsere Unternehmung an einem markanten Leitgestirn, einer eigentümlichen, auf den ersten Blick eher historischen, Konstellation: daß nämlich nahezu alle bedeutenden (zumindest kontinentalen) metaphysikkritischen Versuche und Entwürfe – von Heidegger und Adorno über Sartre und Levinas bis hin zu Lyotard und Derrida – von dem Denken Edmund Husserls ihren Ausgang nehmen und ihre eigentümliche Blick- und Fragebahn in einer, sicherlich kritischen, Auseinandersetzung mit diesem Denker gewinnen. Diese Konstellation könnte als Indiz dafür dienen, daß Husserls Philosophie im Sinn einer letzten Aufgipfelung metaphysischen Denkens dieses auf eine gewisse Spitze treibt, dabei vor allem aber die Spannungen und Frakturen versammelt, die die abendländische Metaphysik immer schon durchzogen und die sich in ihm in unüberwindlicher Observanz einem letzten Austrag verweigern – die es damit aber nicht nur so lebendig und spannend, sondern gerade auch derart anschlußfähig gestalten.

Auf den Spuren von Derrida und Heidegger wollen wir versuchen, diese Spannungen und Frakturen namhaft zu machen, die Scharnierstellen aufzufinden, in denen sich die Phänomenologie, und die Metaphysik a potiori, in ihren Angeln bewegt und wo sie eventuell aus ihren Angeln zu heben wäre. Als diese Scharnierstellen werden sich unter anderem erweisen die Frage nach dem Subjekt, die Frage nach der Zeit, nach dem Zeichen, nach dem Sein überhaupt. Von hier aus werden wir sodann Wege suchen als *Übergänge* zwischen der Metaphysik und einem nachmetaphysischen Denken. Den ersten großen Anlauf unternehmen wir dabei mit Derrida im *ersten Teil* der Untersuchung. Mit ihm kriechen wir in das Herz der Husserlschen Phänomenologie, um hier ihren Rhythmus zu belauschen, ihren Puls zu fühlen, zugleich Unregelmäßigkeiten und Aussetzer, Insuffizienzen und Obturationen zu diagnostizieren. Es ist auch eine gewisse

Art, mit dem Hammer zu philosophieren, allerdings mehr mit dem Auskultations- als dem Vorschlaghammer, doch sicherlich nicht weniger effizient als so manche groß angelegte Abrißunternehmung. – Nach der Diagnose setzt die Difibrillation mit einer Untersuchung des Zeichenbegriffs ein. Diese mündet in allgemeine Überlegungen zu Schrift und Textualität, welche im Abschnitt *Metaphysik und Struktur* dann übergehen in einen kurzen anatomischen Abriß über das Gerippe und Rückgrat metaphysischen Denkens, das, unter Titeln wie Episteme, Ordo, System und in diesem Jahrhundert insbesondere Struktur das Grundgerüst abendländischen Philosophierens bildet. Von hier aus werden wir den Derridaschen Fluchtlinien zu den Horizonten eines künftigen Denkens folgen.

Einen neuen Anlauf werden wir im *zweiten Teil*, diesmal auf den Spuren Heideggers unternehmen. Interessanterweise stilisiert Heidegger Husserl zu einer ähnlich tragischen Gestalt der Philosophie, wie dieser es vormals mit Descartes unternommen hatte, daß er nämlich als erster und einziger in der langen Geschichte abendländischen Denkens die Frage nach dem Sinn von Sein – für Heidegger bekanntlich die letzte und entscheidende Grundfrage des Denkens – „berührt und gestreift“[16] habe, und dann doch auf schicksalhafte Weise diese Frage verfehlt, also an der Fundamentalaufgabe aller Philosophie scheitert. Diesem Miß-Geschick ein Stück weit nachfragend wollen wir der eigentümlichen Absetzbewegung von Husserls Philosophie und der Metaphysik a fortiori folgen, die Heideggers Denken kennzeichnet.

Der *dritte Teil* sucht zu zeigen, daß die so unterschiedlichen von uns beschrittenen Wege, wenn auch nicht auf den ersten Blick, durchaus Engführungen, Parallelen, vielleicht sogar Kreuzungspunkte aufweisen, daß sie, wenn auch von – allein schon historisch – verschiedenen Standpunkten und aus unterschiedlichen Perspektiven, Ausblicke auf zum Teil gemeinsame Ortschaften künftigen Denkens gewähren. Dabei versuchen wir, der Figur des Grundes und der Begründung auf den Grund zu gehen, die Fragen nach Raum und Zeit noch einmal neu ins Spiel zu bringen, um uns dann schließlich über die Fragen nach Ding und Mensch bestimmten Momenten eines nachmetaphysischen Denkens zuzuwenden, die um die Titel Erfahrung, Gelassenheit und Kritik konstellieren.

---

[16] M. Heidegger, *Vier Seminare* (künftig zit. unter der Sigle ‚VS'), Frankfurt a. M. 1977, S. 111. Vgl. a. ders., *Zur Sache des Denkens* (künftig zit. unter der Sigle ‚ZSD'), Tübingen 1969, S. 47.

Abschließend soll noch zwei möglichen Mißverständnissen vorgebeugt werden: Auch wenn sich die Untersuchung wie angedeutet in gewissem Sinne als Fährtensuche, Spurenlese und Sternendeutung versteht, geht es im folgenden weniger um eine genealogische Rekonstruktion, als um eine denkerische Aneignung. Das heißt, wir gehen zwar Wege *mit* Husserl, Derrida, Heidegger, doch wir gehen nicht unbedingt *ihre* Wege. Wenn wir ihnen im folgenden nach-denken, dann ist dieses Nachdenken im Sinne des Wandelns auf ihren Spuren immer auch eigenständiges Nachdenken und Nach-Denken im Sinne eines Denkens, das ‚historisch' *nach* ihrem Denken situiert ist. – Die Untersuchung muß dabei zugleich systematisch und unsystematisch vorgehen. Systematisch, indem sie eine gewisse Systematik der untersuchten Probleme und Philosopheme aufnimmt. Unsystematisch, indem sie diese aufgenommene Systematik konsequent und im doppelten Wortsinne exekutierend gewissermaßen auflöst oder übersteigt – den Anspruch auf Systematik letztlich genau dem Gestus desjenigen Denkens anheim fallen lassend, das zu verwinden aufgegeben ist. Das heißt: „Dieses Fragen muß metaphysisch denken und zugleich aus dem Grund der Metaphysik, d. h. nicht mehr metaphysisch, denken. Solches Fragen bleibt in einem wesentlichen Sinne zweideutig."[17] Diese Ambivalenz ist irreduzibel: Sie macht, wie wir schließlich sehen werden, die *Übergänglichkeit*, besser noch: die *Vor-läufigkeit* des hier versuchten Denkens aus.[18]

[17] WiM S. 44.
[18] Vgl. Kap. 17.3.2.

1. Teil

4 Spuren

4.1 Radikaler Neuanfang

Die Metaphysik ward ihm Zielscheibe unablässiger Kritik; zelotisch zieh er ihre „metaphysischen Abenteuer, (...) spekulativen Überschwenglichkeiten“[19] methodischer Naivität und wissenschaftlicher Unaufrichtigkeit; ausdauernd wußte er den radikalen Neuanfang gegen überkommene Überlieferung zu verteidigen: *Edmund Husserl* verstand die Phänomenologie[20], sein Projekt einer radikalen Neukonzeption der Philosophie, gerade und ausdrücklich auch als Kritik der philosophischen Tradition, als *Metaphysikkritik*. Es ging ihm um einen radikalen, streng methodisch geführten und prinzipiengeleiteten Neuanfang aus absoluter Begründung. Garantie und Bürgschaft dafür sollte allem zuvor ein Prinzip leisten, das er seiner ganzen Philosophie, seinem Denken schlechthin, zugrundelegte und folglich als *Prinzip aller Prinzipien* betitelte. Emphatisch schleuderte er es der ganzen philosophischen Tradition entgegen: „Genug der verkehrten Theorien. Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ‚Intuition’ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen. Sehen wir doch ein, daß eine jede ihre Wahrheit selbst wieder nur aus den originären Gegebenheiten schöpfen könnte. Jede Aussage, die nichts weiter tut, als solchen Gegebenheiten durch bloße Explikation und genau sich anmessende Be-

[19] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen* (künftig zit. als ‚CM’), *Gesammelte Schriften*, Band 8, Hamburg 1992, S. 142.

[20] Bekanntlich ist Husserls Denken wie kaum ein anderes gekennzeichnet von einem steten Wandel, von immer neuen Anläufen der Selbstverständigung, die Zeugnis der Aufrichtigkeit und Schonungslosigkeit ablegen, mit denen sich dieses Denken immer wieder auch gegen sich selbst gekehrt hat. Seine Untersuchungen folgen “dem Rhythmus eines Denkens, das sich eher sucht als darstellt.“ (R. Bernet, Vorwort zu: J. Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie* (künftig zit. unter der Sigle ‚Geo’), München 1986, S. 34, Anm. 2) Insofern fällt es gerade bei ihm schwer, von *der* Phänomenologie zu sprechen. Und doch gibt es, wenn auch nie sine grano salis, Grundmotive und Intuitionen, die sich durch dieses Denken hindurchziehen. Ja, wie wir vermuten, letztlich nicht nur durch dieses Denken, sondern gar durch die Metaphysik als ganze. Und nur sie stehen im eigentlichen Skopus dieser Untersuchung.

deutungen Ausdruck zu verleihen, ist also wirklich (...) ein absoluter Anfang, im echten Sinne zur Grundlegung berufen, principium.“[21]

Alles, was gilt und ist, muß sich in einer Anschauung *(ver-)gegenwärtigen, (re-)präsentieren*, muß sich als *Gegenstand* einer Anschauung *identifizieren* und in seiner Konstitution ableiten und auslegen lassen. Husserls ganze Konzeption, also die Phänomenologie überhaupt, gewinnt ihre Legitimation einer grundsätzlich supponierten Möglichkeit der Vergegenwärtigung ab. Und es ist eben die grundsätzliche Möglichkeit der *Wieder*vergegenwärtigung, der *Re*präsentation, die zur konstitutiven Bedingung von Gegenständlichkeit und Identität als solcher wird.[22] So läßt sich sagen: Präsenz und Repräsentierbarkeit bilden die Rechtsinstanz seines ganzen Diskurses.[23] In ihr koinzidieren Faktum und Jus, faktischer und juridischer Diskurs, ratio cognoscendi und essendi: Nur was sich in ihr zeigt und ausweist, *gilt* und *ist*.

Und doch wird hier nichts weniger als einer willkürlich-naiven Welterfahrung das Wort geredet. Ganz im Gegenteil gilt es, in einem systematischen[24], alle subjektive Trübung und faktische Kontingenz ausschließenden Vorgehen sich der Objektivität und Idealität der Erkenntnis allererst zu versichern. Dies leistet für Husserl allem zuvor der methodische Kunstgriff der *Epoché*, die „das durch alle Natürlichkeit unmerklich hindurchgehende universale ‚Vorurteil‘ der Welterfahrung (den stetig durch sie hindurchgehenden Weltglauben) inhibiert und nun in der *absoluten, unbetroffen bleibenden egologischen Seinssphäre* – als der Sphäre der auf reine Vorurteilslosigkeit reduzierten Meinungen – eine universale Deskription“[25] allererst ermöglicht. „Diese ist nun dazu berufen, die Unterlage einer radikalen und universalen Kritik zu sein. Natürlich kommt alles darauf an, die absolute ‚Vorurteilslosigkeit‘ dieser Deskription streng zu wahren und damit dem oben vorweg aufgestellten Prinzip der reinen Evidenz genugzutun. Das besagt Bindung an die puren Gegebenheiten der transzendentalen Reflexion, die also genau so,

---

[21] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Bd. 1 (künftig zit. als ‚Ideen I’), d. i.: *Gesammelte Schriften*, Band 5, Hamburg 1992, S. 51.
[22] Vgl. CM S. 12 u. 62.
[23] Vgl. auch J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen* (künftig zit. unter der Sigle ‚Stimme’), Frankfurt a. M. 1979, S. 58.
[24] Vgl. CM S. 14 f.
[25] CM S. 37.

wie sie sich in der schlichten Evidenz rein ‚intuitiv' geben, genommen werden und von allen Hineindeutungen über das rein Geschaute freigehalten bleiben müssen."[26]

Dieser Epoché genannte Begründungsrückgang erschließt also ein transzendental geläutertes, von aller faktischen Kontingenz gereinigtes, extramundanes Reich, das Husserl mißverständlicherweise[27] Bewußtsein nennt. Dessen *Zentrum* bildet das transzendentale Ego, der Ort im Kantischen Sinne reiner, von keiner weltlich-empirischen Affektion depravierter *Selbstgegenwart* und zugleich letzter und letztgültiger Ausweisungsboden aller Gegenständlichkeit und Seinsgeltung. Auf ihm steht das Gebäude der ganzen Phänomenologie. Gebaut ist es nach einem Plan, dem Husserl einen in der metaphysischen Tradition wohlbekannten Titel gibt: *Vernunft*. „Vernunft ist kein zufällig-faktisches Vermögen, nicht ein Titel für mögliche zufällige Tatsachen, vielmehr für eine *universale* wesensmäßige *Strukturform* der transzendentalen Subjektivität überhaupt. Vernunft verweist auf die Möglichkeiten der Bewährung, und diese letztlich auf das Evident-*Machen* und Evident-*Haben*."[28] „So ist Philosophie nichts anderes als *‚Rationalismus', durch und durch*, aber nach den verschiedenen Stufen der Bewegung von Intention und Erfüllung in sich unterschiedener Rationalismus, die ratio in der ständigen Bewegung der Selbsterhellung, angefangen von dem ersten Einbruch der Philosophie in die Menschheit, deren eingeborene Vernunft vordem noch ganz im Stande der Verschlossenheit, der nächtlichen Dunkelheit war."[29]

---

[26] CM S. 37 f. Eine nähere Erläuterung dieser Zusammenhänge wird im Kap. 5.4.1. erfolgen.
[27] Insbesondere die psychologischen Konnotationen haben immer wieder zu Mißverständnissen bis hin zu schwersten transzendental-psychologistischen Verwicklungen geführt, gegen die Husserl zeitlebens ankämpfte, die sich aber wohl zum guten Teil seiner eigenen Terminologie verdanken. In äußerster (terminologischer) Konsequenz scheint aus diesen Verwicklungen dann Heidegger eine Lehre gezogen zu haben.
[28] CM S. 58 (Herv. von mir).
[29] E. Husserl, Die *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (künftig zit. als ‚Krisis'), *Gesammelte Schriften*, Band 8, Hamburg 1992, S. 273 (Herv. von mir).

4.2 Ein erster Verdacht

„Die rein intuitive, konkrete und zudem apodiktische Ausweisungsart der Phänomenologie schließt alle ‚metaphysischen Abenteuer', alle spekulativen Überschwenglichkeiten aus."[30] Mit diesem Diktum meinte Husserl einen abgrundtiefen Hiatus zwischen die philosophische Tradition und seinen vermeintlich radikalen Neuanfang im Denken gezogen zu haben. Doch unversehens und unter der Hand schleichen sich gewisse Zweifel ein, verwandeln sich die Husserlschen Prinzipien des Neuanfangs in Verdachtsmomente gegen seine eigene Konzeption, drängt sich unerbittlich die Frage auf, ob sein ganzes Pathos von Neuanfang und absoluter Begründung, von Evidenz und Epoché in Wirklichkeit nicht zutiefst traditionsverhaftet und metaphysisch inspiriert ist, ob sein großangelegtes Projekt einer auf apodiktischer Gewißheit gegründeten, streng methodisch geleiteten, wissenschaftlich-rational voranschreitenden, universale Geltung beanspruchenden philosophie proté nicht gerade den Gestus der Metaphysik restituiert, ihre Absichten restauriert und ihre Ursprungsmotive bekräftigt – ja könnte sich diese Fragen geradezu zu dem handfesten Verdacht verdichten, „daß das Mittel der phänomenologischen Kritik selbst dem metaphysischen Entwurf in seiner geschichtlichen Vollendung wie in der Reinheit seines restaurierten Ursprungs angehört"[31].

Kommt Husserl nicht mit den großen Anläufen abendländischen Denkens überein in dem Ansinnen auf allgemeine Ordnungsprinzipien, universale Regularitäten und invariante, zugleich transparente Strukturen, durch ein Streben nach Kontrolle und Beherrschung, Universalismus, gar Totalitarismus? Kamen Mensch und Natur, Realität und Idealität nicht hier wie dort ausschließlich als Gegenstand und Anwendungsbereich rationaler Verfügung in den Blick? Wurde Sein – als ‚kleinster Nenner' alles Seienden – dabei nicht immer schon als, zumindest in der Anschauung, Vergegenwärtigbar-, Präsentierbar-sein verstanden, also im weitesten Sinne als Anwesenheit gedacht? Denn Verfügbarkeit überhaupt, ob nun als intellektuelle Durchdringung, begriffliche Beherrschung, systematische Zusammenstellung, ökonomische Inventarisierung oder praktische Verwaltung setzt in gewissem Sinne Anwesenheit und Gegenwart, zumindest Ap-

[30] CM S. 142.
[31] Stimme S. 53.

und Repräsentierbarkeit voraus. Und war es dazu nicht immer schon die *Re*-präsentierbarkeit, die Iterabilität der Wahrnehmung, die allererst die *Identität* eines Gegenstandes verbürgte, welche zugleich wiederum den Grundzug seiner Gegenständlichkeit schlechthin ausmachte: „No entity without identity.“[32]?

Und wir könnten weiter fragen: Zeichnet sich nicht hinter dieser auf Präsenz und Repräsentation abstellenden Konzeption ein vielleicht noch fundamentaleres Paradigma ab, das seit den griechischen Anfängen das abendländische Denken dominiert und das bei Husserl zu einem Gipfel der Elaboration gelangt: das Paradigma der Anschauung und des Sehens? Die Vermutung liegt nahe: „Ursprüngliche Wahrheit liegt in der reinen *Anschauung*. Diese These bleibt fortan das Fundament der abendländischen Philosophie.“[33] „Weil auch die anderen Sinne aus einer gewissen Ähnlichkeit her sich die Leistung des Sehens aneignen, wenn es um ein Erkennen geht, in welcher Leistung die Augen den Vorrang haben“[34], könnte man durchaus von einem „merkwürdigen Vorrang des ‚Sehens’“[35] und der „Augenlust“ der Metaphysik sprechen. Muß Präsenz dann aber nicht im weitesten Sinne gedeutet werden als Blicknähe, und ist diese nicht wiederum korreliert mit einem Verständnis, das die Grundform des Seienden als Gegenstand für einen Blick, den Sinn von Sein also als Gegenständlichkeit bestimmt? Offenbar „wird hier der Sinn des Sinns überhaupt als *Gegenstand* bestimmt; das heißt als etwas, das verfügbar gemacht wurde und nun allgemein verfügbar ist, vor allem für einen Blick. Das alltägliche Bild des *Blickes* wäre nicht das unbemerkte Modell für die theoretische Einstellung reinen Bewußtseins, sondern verliehe dieser im Gegenteil ihren Sinn. Daß Gegenstand überhaupt die oberste Kategorie all dessen ist, was erscheinen, d.h. für ein reines Bewußtsein überhaupt sein kann, dies stimmt zutiefst mit der anfänglichen Aus-

[32] So das berühmte Diktum von W. V. O. Quine, z. B. in *Pursuit of Truth*, Cambridge/Massachusetts 1990, S. 52. In der so verstandenen Identität spielen wieder verschiedene Momente auf eigentümliche Weise zusammen: Einheit und Vereinzelung, Singularität und Individuation. „Was ein ens zu einem ens macht, ist die ‚Identität’, die rechtverstanden Einheit, die als einfache ursprünglich einigt und in diesem Einigen zugleich vereinzelt.“ (M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (künftig zit. unter der Sigle ‚WG’), Frankfurt a. M. 1995, S. 15 f.; vgl. a. ders., *Der Satz der Identität*, in: ders., *Identität und Differenz* (künftig zit. unter der Sigle ‚ID’), Pfullingen 1978, S. 12)
[33] M. Heidegger, *Sein und Zeit* (künftig zit. unter der Sigle ‚SZ’), Tübingen 1986, S. 171 (Herv. von mir).
[34] SZ S. 171.
[35] SZ S. 171.

richtung der Phänomenologie“[36], ja mit der der abendländischen Philosophie überhaupt überein.[37]

Dabei scheint es gerade charakteristisch, daß sowohl die sinnliche wie die intellektuelle Anschauung, die empirische Perzeption und Erfahrung wie die reine Schau der Wahrheit in der theoria vom Vorrang des Blicks geleitet[38] und nach dem Paradigma des Gegenstandes modelliert sind, wie sie beide im – sinnlichen oder gedanklichen – Verfügbarsein eines einheitlichen und identifizierbaren Gegenstandes ihr telos finden. Und dennoch wird zwischen reiner und sinnlicher Anschauung ein Hiatus ausgehoben, der nicht minder strukturbildend für das abendländische Denken und doch wieder aufs engste verschwistert mit dem Primat der Gegenständlichkeit ist. Deutlich sagt Husserl: „Gegenstände sind für uns, und sind für uns, was sie sind, nur als Gegenstände wirklichen und möglichen Bewußtseins“[39]. Das heißt, alles, was sich Gegenstand nennt, ist in seiner Gegenständlichkeit dadurch erst konstituiert und sichergestellt, daß es einem Bewußtsein entgegensteht, einem Ausweisungsort zugestellt ist, der die Gegenständlichkeit als solche vorstellt und trägt. Dies impliziert zugleich: „Durch den Gegenstand überhaupt sind alle Regionen mit dem Bewußtsein, der *Urregion* verbunden.“[40] Die reine, extramundane *Selbstgegenwart* des Bewußtseins steht somit im weiteren Sinne für ein ideale Sphäre im Sinne einer Über-Wirklichkeit, die die Kontingenz der Welt und alles weltlich Seienden unendlich transzendiert. Immer gilt es, die Faktizität der raum-zeitlichen, sinnlich-empirischen Realität zu übersteigen hin auf ein ursprüngliches Reich reiner, überzeitlicher, transzendentaler Idealität, das aber, und hier schließt sich ein Kreis, umso verläßlicher die Iterierbarkeit und Rekurrierbarkeit der dort konstituier-

---

[36] Geo S. 85.
[37] Man könnte an dieser Stelle in der Spekulation gar noch einen Schritt weitergehen, wenn man dem Freudschen Verweis folgen würde, daß das Auge in einer ganz ausgezeichneten Beziehung zum Phallus steht. Doch getrauen wir uns diese Anspielung auf eine patriarchalische Orientierung der Metaphysik höchstens in einer Fußnote.
[38] Gerade im Wort ‚Theorie’ sedimentiert sich diese Formation und Orientierung unverkennbar: „Der Name ‚Theorie’ stammt von dem griechischen Zeitwort theorein. Das zugehörige Hauptwort lautet theoria. (...) Das Zeitwort theorein ist aus zwei Stammworten zusammengewachsen: théa und orao. Thea (vgl. Theater) ist der Anblick, das Aussehen, worin sich etwas zeigt, die Ansicht, in der es sich darbietet. Platon nennt dieses Aussehen, worin Anwesendes das zeigt, was es ist, eidos. *Dieses Aussehen gesehen haben, eidenai, ist Wissen*. Das zweite Stammwort in theorein, das orao, bedeutet: etwas ansehen, in den *Augenschein* nehmen, es be-sehen. So ergibt sich: theorein ist théan oran: den *Anblick, worin das Anwesende erscheint, ansehen und durch solche Sicht bei ihm sehend verweilen*.“ (M. Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, (künftig zit. als ‚VA’), Stuttgart 1997, S. 48 (Herv. v. mir).
[39] CM S. 66.

ten Gegenstände sicherstellt, die derart wiederum eine Art Über-Gegenständlichkeit, Über-Wirklichkeit, Über-Sein gewinnt, aus der sich alles empirisch-faktische Sein allererst ableitet. „Das ideale ist das objektivste der Objekte: vom *hic et nunc* wie von den Akten einer empirischen Subjektivität, die es meint, unabhängig, kann das ideale Objekt unendlich wiederholt werden und doch dasselbe bleiben."[41] Denn eben die Enthobenheit von aller Kontingenz garantiert, „daß dem Bewußtsein die Präsenz unendlich wiederholbar ist: ideale Präsenz einem idealen oder transzendentalen Bewußtsein gegenüber. Die Idealität ist das Heil oder die Herrschaft der Präsenz in der Wiederholung."[42] In optosemantischer Buchstabierung und an die vorangehenden Überlegungen anschließend heißt dies: „Ein ideales Objekt konstituieren heißt, es dauernd für einen reinen Blick verfügbar zu halten."[43] – So gewinnt nicht nur eine unaufhebbare Dichotomie zwischen einer sinnlich-empirischen, faktisch-kontingenten Realität und einer Art extramundan-intelligiblen, transzendent-idealen Über-Wirklichkeit, einer meta-physis, sondern vor allem das uneinholbare und irreduzible ontologische wie epistemologische Primat letzterer, das dann wiederum seinen Reflex in der Prävalenz der reinen intellektuellen Schau einer überzeitlichen Wahrheit über die sinnliche, ‚innerweltliche' Erfahrung findet, eine entscheidende konstitutive Funktion – die sich nicht zuletzt in der Architektonik eines jeden und besonders des Husserlschen transzendentalen Ansatzes aufs äußerste manifestiert.

Doch scheint Husserls Denken noch von einem weiteren Grundzug des abendländischen Denkens geprägt, einer Art grundlegendem Optimismus, nämlich dem festen Glauben

---

[40] Geo. S. 85.
[41] Stimme S. 131.
[42] Stimme S. 58. Vgl. a. Geo. S. 113 f. Natürlich ist die Frage nach der Identität aufs engste verschwistert mit der Frage nach der Zeit, denn mit wenigen Ausnahmen (vgl. Kap. 14.2) wird Identität endurantistisch, also als Persistenz bestimmt. „Noch bevor der Sinn Idealität eines identischen Gegenstandes für andere Subjekte ist, ist er es für *andere* Augenblicke desselben Subjekts. So ist in gewisser Weise die Intersubjektivität zuerst die nicht-empirische Beziehung zwischen mir und mir, zwischen meiner aktuellen Gegenwart und anderen Gegenwarten als solchen, das heißt als anderen und als Gegenwarten (als vergangenen Gegenwarten), zwischen einem absoluten Ursprung und anderen absoluten Ursprüngen, die trotz ihrer radikalen Andersheit stets die meinigen sind. Dank dieses Zirkulierens absoluter Ursprünge kann durch absolut andere Augenblicke und Akte hindurch die *selbe* Sache gedacht werden. Immer kommt man auf die letzte Instanz zurück: auf die einzigartige und wesentliche Form der Verzeitlichung." (Geo. S. 114) Folglich wird die Frage nach der Zeitlichkeit einen wichtigen Bezugspunkt unserer Untersuchung bilden (vgl. Kap. 5.1 und 14.1).
[43] Geo. S. 104.

an die „*Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft*“[44], dessen Bekenntnis die großen Denker der philosophischen Tradition wohl eint: „Alles, was ist, ist ‚an sich’ erkennbar, und sein Sein ist inhaltlich bestimmtes Sein, das sich dokumentiert in den und den ‚Wahrheiten an sich’. (...) Was aber in sich fest bestimmt ist, das muß sich objektiv bestimmen lassen, und was sich objektiv bestimmen läßt, das läßt sich, ideal gesprochen, in fest bestimmten Wortbedeutungen ausdrücken.“[45] Immer galt es, sich der einen, einheitlichen, integralen Weltenordnung, der completa mappa mundi zu versichern und zu bemächtigen. Philosophie ging stets aufs Ganze – das es intelligibel zu durchdringen, rational zu erfassen, wenn nicht gar technisch zu beherrschen galt. Philosophie verstand sich stets, und versteht sich bei Husserl allemal, als mathesis universalis.[46]

Gewiß, wir kommen an dieser Stelle über Fragen, Vermutungen und Verdächtigungen nicht hinaus! Es wäre, wie gesagt, Zeichen großer Naivität zu vermeinen, man könnte von einem Standpunkt außerhalb der Metaphysik diese kategorisieren, abgrenzen, richten. Es bliebe immer ein bloß äußerliches Vorrechnen, dem wieder entgegengerechnet werden könnte etc. Doch konnte diese erste Sensibilisierung, und um mehr handelte es sich beim Vorangehenden nicht, vielleicht ein erstes Gespür für die vielfältigen Spuren wecken, die es im Folgenden zu verfolgen gilt. Diese führen uns nun erst einmal zu einem zentralen Schlachtfeld der ganzen Auseinandersetzung, zu dem Ort vermeintlich reiner Selbstgegenwart und Selbstpräsenz, zum Bewußtsein.

---

[44] E. Husserl, *Logische Untersuchungen* (künftig zit. als ‚LU’), *Gesammelte Schriften*, Band 8, Hamburg 1992, S. 95.
[45] Ebd.
[46] Vgl. dazu auch W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* (künftig zit. unter der Sigle ‚UPM’), Berlin 1997, S. 69. – Wie schmal dieser Grat zwischen dem Ansinnen auf allgemeine Ordnungsprinzipien bzw. universelle Regularitäten und dem Streben nach Kontrolle und Verfügung, zwischen Prinzipiendenken und Beherrschungswissen, zwischen Universalismus und Totalitarismus, zwischen Willen zur Wahrheit und Willen zur Macht ist und wie skrupellos diesen Grat die Metaphysik, Hand in Hand mit moderner Wissenschaft und Technik überschreitet, dafür hat sich bekanntlich erst im letzten Jahrhundert ein Gespür und Gewissen ausgebildet, in dessen Heraufbeschwörung sich derart unterschiedlich gefärbte Stimmen wie die Adornos und Heideggers, Foucaults und Derridas einmütig einen.

5 Bewußtsein und Differenz

Zweifelsohne ist das Bewußtsein der entscheidende Schauplatz der ganzen Phänomenologie, ja der gesamten neuzeitlichen Philosophie. „Daß das Sein der Welt in dieser Art dem Bewußtsein, und auch in der selbstgegebenen Evidenz, transzendent ist und notwendig transzendent bleibt, ändert nichts daran, daß es das Bewußtseinsleben allein ist, in dem jedwedes Transzendente als von ihm Unabtrennbares sich konstituiert und das speziell als Weltbewußtsein in sich unabtrennbar den Sinn Welt und auch ‚diese wirklich seiende' Welt trägt."[47] Eine wahrlich herkulische Aufgabe! Offensichtlich ist diese nur von einem Subjekt zu bewältigen, das in absoluter Autonomie den Grund nicht nur der Welt, sondern a fortiori seiner selbst in sich befaßt. Doch nicht nur das. Als letzter Ausweisungs- und Geltungsboden aller Gegenständlichkeit und Erkenntnis, von Sein und Denken, muß es ein jegliches Seiendes und nicht zuletzt sich selbst ap- und repräsentieren, muß diese in eine letzte, einfache Gegenwart einholen können. Denn, und wir rufen diesen Grundsatz hier noch einmal auf, alles was gilt und ist, muß sich in einer reinen und unmittelbaren Anschauung (ver-)gegenwärtigen, (re-)präsentieren, muß sich als Gegenstand dieser Anschauung ausweisen und identifizieren und in seiner Konstitution ableiten und auslegen lassen.

Was wäre aber, wenn der vermeintlich schlichten Selbstgegenwart eine irreduzible Non-Präsenz, jeder vorgeblich idealen Identität eine Differenz, der geheimnisvollen körperlosen Selbstvergegenwärtigung des transzendentalen Egos eine unaufhebbare Exteriorität vorausgegangen und dauerhaft eingeschrieben wäre, zu dieser also nicht bloß akzidentell hinzuträte, sondern diese vielmehr bedingte? Was wäre, wenn die reine Gegenwart (sich) selbst niemals gegenwärtig würde? Wenn das transzendentale Ego als Bürge jeder gegenständlichen Identität an seiner eigenen Identifikation scheiterte? Wenn gar dem Paradigma des intuitiven Schauens und schlichten Präsenthabens reiner Evidenzen ein noch grundlegenderes, zugleich auch abgründigeres, entgegengehalten werden könnte: das des Zeichens?

„Beruft sich nicht die gesamte Geschichte der Philosophie auf das ‚ungeheure Recht' der Gegenwart?"[48]

„Die Gegenwärtigkeit ist niemals gegenwärtig. Die Möglichkeit – oder das Vermögen – der Gegenwart ist nur ihre eigene Grenze, ihre innere Falte, ihre Unmöglichkeit – oder ihr Unvermögen."[49]

5.1 Bewußtsein und Zeit

5.1.1 Auf Descartes Spuren

Schon der Titel der großen Einleitungsschrift in die Phänomenologie, der *Cartesianischen Meditationen*, bezeugt eine denkerische Nähe Husserls zu Descartes. Ihm verbunden weiß er sich insbesondere im „Ziel (...) eine[r] völlige[n] Reform der Philosophie zu einer Wissenschaft aus absoluter Begründung"[50]. Diese impliziert einen radikalen Neubau der Philosophie, und zwar auf bebensicherem Grund, einem fundamentum absolutum et inconcussum veritatis. „Als solche fordert sie eine absolute universale Kritik, die sich ihrerseits zunächst durch Enthaltung von allen irgendein Seiendes vorgebenden Stellungnahmen ein Universum absoluter Vorurteilslosigkeit schaffen muß."[51] Diesen methodisch motivierten, radikalen Zweifel faßt Husserl, wie wir bereits andeuteten, in eine strenge Form: die *Epoché*. Sie ist die systematische Einklammerung aller Überzeugungen, das Außer-Geltung-Setzen aller Erkenntnisse, die nicht, per se nota, über jede skeptische Anfechtung erhaben sind. Wie man schnell sieht und von Descartes her weiß, betrifft diese skeptische Außer-Geltung-Setzung die gesamte sinnliche Erkenntnis samt den aposteriorischen Wissenschaften und damit einhergehend die gesamte empirische, raum-zeitliche Welt, die den Einreden von Sinnestäuschung und Traum nicht standhalten; sie betreffen im weiteren sogar die idealen und apriorischen Wissenschaften wie Arithmetik und Geometrie, die zwar gegen Sinnestäuschung und Traum gefeit, jedoch den Irreführungen eines hypothetischen genius malignus ebenfalls nicht gewach-

---

[47] CM S. 63 f.
[48] J. Derrida, *Ousia und gramme*, in: ders., *Randgänge der Philosophie* (künftig zit. als ‚RP'), Wien 1988, S. 57.
[49] J. Derrida, *Dissemination* (künftig zit. als ‚Dissemination'), Wien 1995, S. 340.
[50] CM S. 3.

sen sind. Was bleibt? Es ist das ego cogito, das als Grundfeste allen Angriffen des deus malignus zu trotzen weiß: Selbst wenn dieser mich in allen meinen Einsichten täuscht, so täuscht er doch nicht nichts, sondern mich, mein ego. Selbst wenn jeder meiner Gedanken von den Einflüsterungen dieses Täuschergottes verführt ist, so setzt doch jeder Gedanke, jede Täuschung und jeder Zweifel, um (meiner) zu sein, mich als existierend voraus: Ego cogito, ergo sum. Soviel ist sicher!

Die Feuertaufe des radikalen Zweifels „führt zum *ego cogito* als dem apodiktisch gewissen und letzten Urteilsboden, auf den jede radikale Philosophie zu begründen ist."[52] Und doch bleibt – und dies scheint der entscheidende Clou der Operation – die ganze bezweifelte Welt auf eine gewisse Art erhalten: in der ‚Geltungsmodifikation' des bloßen *Phänomens*. Ist sie auch eingeklammert und außer Geltung gesetzt, so ist sie doch nicht nichts; ja sie ist nicht nur nicht nichts, sondern in dieser Präparierung gerade in einer Reinheit und Vorurteilslosigkeit erfaßt, die eine Aufklärung und kritische Beurteilung ihres Geltungs- und Seinssinns allererst ermöglicht.[53] In der ‚Epoché' betitelten radikalen Wendung von der intentio recta zur intentio obliqua erfasse ich also nicht nur mein reines Ego, sondern gleichzeitig verwandelt sich mir das All des objektiv Seienden in ein Universum von Phänomenen (oder in der Diktion Descartes' von Cogitationes), den Reichtum meines reinen bzw. transzendentalen Bewußtseinslebens. „So geht also in der Tat dem natürlichen Sein der Welt (...) voran als an sich früheres Sein das des reinen Ego und seiner cogitationes. Der natürliche Seinsboden ist in seiner Seinsgeltung sekundär, er setzt beständig den transzendentalen voraus. Die phänomenologische Fundamentalmethode der transzendentalen Epoché, sofern sie auf ihn zurückleitet, heißt daher transzendental-phänomenologische Reduktion."[54] Sie erkauft, dies sei in Parenthese angefügt, eine vermeintlich unerschütterliche Sphäre reinen, absoluten Seins um

---

[51] CM S. 37.
[52] CM S. 20.
[53] Vgl. die sehr prägnanten Ausführungen des §8 der CM. Eine ebenfalls prägnante Formulierung findet sich bei F.-W. v. Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M., S. 46: „Stehe ich im natürlichen Bewußtseinsleben auf dem natürlichen Seinsboden des die Welt als Objekt und mich selbst als Subjekt umfassenden Vorhandenseins, so verlasse ich durch den Vollzug der Epoché reflexiv diesen natürlichen Weltboden; reflexiv gewinne ich Stand in mir selbst als meinem transzendentalen, von der natürlichen Vorhandenheitssetzung gereinigten Bewußtseinsleben."
[54] CM S. 23. Herv. weggelassen.

den Preis der „transzendentale[n] Relativierung der Welt auf ihren konstitutiven Ursprung hin“[55]: auf das transzendentale Subjekt.

Nach langer Irrfahrt über Untiefen und Abgründe scheint die Philosophie am Ziel: Dem Meer des Scheins und Zweifels ist ein sicherer Grund und Boden abgetrotzt, den es nun zu vermessen und kartieren gilt, um auf ihm das Gebäude der Philosophie sicher zu errichten. Und doch ist hier jede Sicherheit trügerisch, vielmehr stehen wir gerade jetzt „auf einem steilen Felsgrat, auf dem ruhig und sicher fortzuschreiten über philosophisches Leben und philosophischen Tod entscheidet.“[56] Auf diesem Grat habe nun aber Descartes in tragischer Weise die Balance verloren: Anstatt die derart erschlossene, vollkommen eigentümliche Sondersphäre des entweltlichten Bewußtseinslebens nach und nach freizulegen, immerzu darauf bedacht, sie vor jedem Rückfall in Verweltlichung und unkritischen Objektivismus reinzuhalten, habe dieser vermeint, mit der so mühsam gewonnenen transzendentalen Seinssphäre doch „ein kleines Endchen der [de facto vollkommen inhibierten] Welt gerettet“[57] zu haben und nun nichts dringlicher zu tun gewußt, als unter Rekurs auf dogmatisch prätendierte Prinzipien und letztlich die potentia dei absoluta den ganzen vorher in mühsamer Arbeit abgeschüttelten mundanen Ballast erneut zu vindizieren. „Darin hat Descartes gefehlt, und so kommt es, daß er vor der größten aller Entdeckungen steht, sie in gewisser Weise schon gemacht hat, und doch ihren eigentlichen Sinn nicht erfaßt, also den Sinn der transzendentalen Subjektivität, und so das Eingangstor nicht überschreitet, das in die echte Transzendentalphilosophie hineinleitet.“[58]

[55] M. Theunissen, *Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz. Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls*, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 70, 1963, S. 349.
[56] CM S. 25.
[57] CM S. 25.
[58] CM S. 26.

5.1.2 Der Malstrom der Zeit

Wenn sich auch, zumindest für Husserl, sein und Descartes' Weg auf diese Weise radikal scheiden, so führen sie doch, wie wir im folgenden zeigen möchten, gewissermaßen parallel auf denselben Abgrund zu. Denn schon bei Descartes wird ein Problemkomplex virulent, wenn er auch häufig in seiner Relevanz übersehen wird, der dann für Husserl in nicht zu übersehender Symptomatik zutage tritt und dessen Zentrum und Infektionsherd die Zeit selbst ist. Obzwar nämlich dem genius malignus die Seinsgewißheit der Selbstgegenwart des Ego abgetrotzt wird, so ist sie doch gänzlich beschränkt, schmilzt förmlich zusammen auf den flüchtigen Moment des vollzogenen Aktes der Vergewisserung, auf den ephemeren Jetztpunkt der reinen Selbst*gegenwart*. Denn, wie schon Descartes deutlich erkannte, es „folgt aus unserem Dasein in diesem Augenblick nicht unser Dasein im nächstfolgenden Zeitpunkt."[59] Weniger die Außenwelt wurde zum Problem (wie Husserl meinte), sondern vielmehr der tödliche Odem der Zeit. „Mächtiger als der böse Geist stellt die Zeit die unmittelbare Selbstgegenwärtigkeit des Ego in Zweifel."[60] Der ephemere Augenblick der vermeintlichen apodiktischen Evidenz zerrinnt unter den Händen des sich wie ein im Malstrom Ertrinkender an letzte Gewißheiten klammernden Egos; der Jetztpunkt reiner Instantaneität konvergiert gegen null und nichts. Nur ein Gott konnte hier noch helfen: Allein dieser konnte der unterspülten und ausgehöhlten Identität des Subjekts noch Kontinuität durch die Zeit verbürgen, für die dieses selbst nicht mehr einstehen konnte.

Auch Husserl war sich durchaus bewußt, daß der ‚Heraklitische Fluß der Zeit' stetig das Fundament seiner ganzen Konzeption unterspült und dabei droht, das eben noch so sicher geglaubte Festland der Gewißheit und apodiktischen Evidenz bis auf die reine geographische Koordinate, den (im wahrsten Sinne des Wortes) Nullpunkt der rein formalen Selbstgegenwart, in dem seine ganze Konzeption zentriert, gänzlich abzutragen.

---

[59] R. Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, Übersetzt v. A. Buchenau, Hamburg 1955, S. 8. Tatsächlich offenbart sich diese Problematik bereits dem Leser der *Meditationen*, sofern er nur genau genug liest: „Und so komme ich, nachdem ich derart alles mehr als zur Genüge hin und her erwogen habe, schließlich zu dem Beschluß, daß dieser Satz: ‚Ich bin, ich existiere', *so oft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse*, notwendig wahr ist. (R. Descartes, *Meditationen*, 2. Meditation, § 3, übers. v. A. Buchenau, Hamburg 1994, Herv. v. mir).

[60] J. Rogozinski, *Der Aufruf des Fremden. Kant und die Frage nach dem Subjekt*, in: M. Frank, G. Raulet, W. v. Reijen, *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt a. M. 1988, S. 194.

Gewiß: „In ihr ist das ego sich selbst ursprünglich zugänglich. Aber nur einen Kern von eigentlich adäquat Erfahrenem bietet jeweils diese Erfahrung: nämlich die lebendige Selbstgegenwart, die der grammatische Sinn des Satzes *ego cogito* ausdrückt, während darüber hinaus nur ein unbestimmt allgemeiner, präsumptiver Horizont reicht, ein Horizont von eigentlich Nicht-Erfahrenem, aber notwendig Mitgemeintem. Ihm gehört zu die zumeist völlig dunkle Selbstvergangenheit, aber auch die dem Ich zugehörigen transzendentalen Vermögen und die jeweiligen habituellen Eigenheiten.“[61] Wie schon Descartes kommt Husserl nicht umhin, die alles tragende Evidenz auf die reine (Selbst-) Gegenwart, den ephemeren Augenblick der reinen Instantaneität des ‚Ich bin (mir *augenblicklich* gegeben)’ zu beschränken.[62] Diesen wie gesagt gegen null und nichts konvergierenden Jetztpunkt gilt es allerdings als den Archimedischen Aufhängungspunkt der gesamten transzendentalen Phänomenologie gegen den reißenden Strom der Zeit heroisch zu verteidigen! Gelänge die Delozierung auch dieses letzten Fixpunktes, verlöre die Phänomenologie ihren Halt. Allein, ist daran überhaupt zu denken? Läßt sich diese letzte Evidenz, der Halt dieser letzten Feste überhaupt sinnvoll in Frage stellen? Offenbar nicht. Offenbar nicht, solange wir die Zeit selbst im Anschluß an die gesamte

[61] CM S. 24. Vgl. a. Ideen I, S. 93 f. – Im Lichte des bisherigen methodischen Vorgehens wird unmittelbar deutlich, daß dieses Zitat das Programm einer weiteren Reduktion, sozusagen einer *Epoché zweiter Stufe*, nämlich als „Kritik der *transzendentalen* Erfahrung und daraufhin der *transzendentalen* Erkenntnis überhaupt“ (CM S. 31, Herv. v. mir), enthält. Tatsächlich deutet Husserl ihr Erfordernis mehrfach an, um sie dann jedoch – man muß wohl sagen sträflicherweise – endgültig zurückzustellen, ja zu vernachlässigen (Vgl. CM S. 33). Die tatsächliche Bedeutung dieser Überlegung kann an dieser Stelle indes noch gar nicht ermessen werden. Wir werden später in Kap. 16 und 18 auf sie zurückkommen. – Genauer betrachtet schimmert in diesem Zitat sogar die Anlage einer weiteren Reduktion auf, nämlich einer *semantischen Reduktion* des Ausdrucks: Tatsächlich schreibt er diesem an zwei Stellen in den Cartesianischen Meditationen eine eigene Evidenz zu (vgl. CM S. 13 u. 15), die es folglich ebenfalls auf Adäquatheit und vor allem Apodiktizität zu prüfen gälte. Allerdings ist dies für Husserl allein schon deshalb niemals in den Rang eines ernst zu nehmenden Themas aufgerückt, weil er die transzendentale Sondersphäre reiner Selbsterfahrung, damit aber das eigentliche Forschungsgebiet der Phänomenologie, dezidiert präsemiotisch denkt. Doch sind auch hiermit Problemkreise benannt, die uns später noch ausführlich beschäftigen werden (vgl. Kap. 5.3.).

[62] Daß die hier beschriebenen Probleme von Husserl selbst durch seine zunehmend betriebene Gegenständlichkeitprätention mit ihrer untrennbaren Identitätsproblematik noch verschärft werden, weist E. Tugendhat auf: „Zu aller Gegenständlichkeit, so wird jetzt betont, gehört wesensmäßig Identifizierbarkeit, also kann auch ‚die innere Wahrnehmung‘ nur dadurch als ‚Selbsterfassung eines *Gegenstandes* gelten, ‚daß mögliche und beliebig wiederholbare Wiedererinnerung stillschweigend in Rechnung gezogen ist‘. Wiedererinnerung aber schließt, sobald sie die unmittelbare Retention [dazu s. weiter unten] übersteigt, die Möglichkeit der Täuschung ein. Das immanent Wahrgenommene ist also nicht nur deswegen nicht adäquat gegeben, weil es als Fluß kontinuierlich in die Vergangenheit absinkt, sondern auch weil die Wahrnehmung, sofern sie Wahrnehmung eines Gegenstandes sein soll, ein beliebiges künftiges Darauf-Zurückkommen vorwegnimmt, damit aber auch die Möglichkeit einschließt, daß sie sich als Täuschung enthüllt“ (E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970, S. 207).

abendländische Tradition eben von diesem Jetztpunkt, von der Gegenwart her denken.[63] Denn ein Zeitverständnis, das die Gegenwart gewissermaßen als autarkes Zentrum und Brennpunkt des Zeitstroms versteht, in dem sich noch ausstehende und vergangene Gegenwarten die Hand reichen und von dem her sie allererst ihre Orientierung empfangen, bildet geradezu das Fundament, auf dem die besagte Feste der reinen (Selbst-)Gegenwart allererst ihren Grund findet.

5.1.3 Chronos' irreduzible Trinität

Intrikaterweise sind es nun Husserls eigene Analysen, die einen derart im Präsens zentrierten und an der Präsenz orientierten Zeitbegriff in Frage stellen, damit aber, wie wir im folgenden sehen werden, seine eigene Konzeption in den Grundfesten wankend machen. Denn kein anderer als Husserl selbst hatte in akribischen Untersuchungen[64] nachgewiesen, daß eine reine und absolute Gegenwart, das isolierte und losgelöste Jetzt eine undenkbare Fiktion darstellt, damit aber zugleich als erster mit der die ganze Metaphysik leitenden, von Aristoteles initiierten Vorstellung einer aus dem Jetzt-Punkt abgeleiteten Zeitlichkeit gebrochen.[65] Tatsächlich ist dieser vermeintlich reine Jetztpunkt der Gegenwart irreduzibel mit Vergangenheit und Zukunft verflochten, konstituiert sich die Gegenwärtigkeit der Gegenwart nur in einem gleichzeitig trennenden und verbindenden Verhältnis zum unmittelbar *vergangenen* Augenblick, der in einer Art Perseveration zugleich festgehalten und überschritten wird, wie zum unmittelbar *folgenden* ‚Jetztpunkt', der in seinem unmittelbaren Ausstehen antizipiert und doch noch aufgeschoben wird. „Denn nur im Sich-Abstoßen von einer jeweils unmittelbaren Vergangenheit

[63] Der Nachweis dieses einheitlichen Zeitverständnisses, ausgehend von Aristoteles über Kant und Hegel bis hin zu Bergson und der Aufweis seiner Implikationen für die abendländisch-metaphysische Philosophie schlechthin ist bekanntlich der Skopus von Martin Heideggers *Sein und Zeit*. Da dieser Nachweis an dieser Stelle sicherlich nicht geführt werden kann, sei auf dieses Werk, insbesondere auf S. 25 und die §§ 81 u. 82, und hier noch einmal besonders auf die Fußnote 1 auf S. 432 f. verwiesen. Vgl. ebenfalls von Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphyisk*, § 44 und *Zeit und Sein*, in: ZSD, insbes. S. 11.

[64] Hier sind zuforderst natürlich die Vorlesungen *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Husserliana X, Den Haag 1966 (im folgenden zit. als ‚Hu X') zu nennen, sowie die demnächst erscheinenden *Bernauer Manuskripte*. Vgl. auch die folgenden Ausführungen.

(Husserl nennt sie ‚*Retention*') kann das Selbstbewußtsein seine Gegenwärtigkeit feststellen.“[66] Und gleiches gilt mit Hinblick auf ein stets schon mitimpliziertes Bewußtsein einer unmittelbaren Zukünftigkeit, das Husserl auch *Protention* nennt: „Nur in der Bewegung einer Protention behält sich die Gegenwart zurück und überschreitet sich als vergangene Gegenwart, um ein *anderes* ursprüngliches und eigenes Absolutes, eine andere lebendige Gegenwart zu konstituieren.“[67]

Dieses Netz von Retention und Protention, das das ganze Bewußtseinsleben umfängt und durchspannt, bildet die Folie, vor der überhaupt erst die Gegenwart *als* Gegenwart erfahrbar wird. Eine reine, mit sich selbst identische, vollkommen gegenwärtige Urpräsenz könnte sich selbst als solche niemals bewußt, somit *sich selbst auch niemals gegenwärtig sein*. Es ist also eine *irreduzible zeitliche Differenz*, eine *inhärente Brüchigkeit*, die die prima vista homogen, schlicht, unmittelbar, vollkommen präsent vermeinte Selbstgegenwart des Bewußtseins allererst ermöglicht und diese zugleich immer schon gespalten hat. „Diese Beziehung zur Nicht-Präsenz überrumpelt und umschließt, d. h. dissimuliert die Präsenz der ursprünglichen Impression nicht, sondern ermöglicht vielmehr erst deren Auftreten (...). Aber sie zerstört auch radikal jegliche Möglichkeit der schlichten Selbstidentität.“[68]

Diese Überlegungen reichten wohl schon hin, das gesamte Anliegen einer Philosophie aus absoluter Begründung, ihr leitendes Ideal absoluter Gewißheit für immer in Zweifel zu ziehen. Denn absolut begründet können wir nur ein Seiendes nennen, das sein Sein vollständig in sich befaßt, oder wie die Alten sagten, das nulla re indiget ad existendum; so können wir nur eine Erkenntnis nennen, die ihre Geltung ausschließlich aus sich selbst bezieht. Dies setzt aber allem zuvor diese Selbigkeit selbst, also Selbstidentität und Abgeschlossenheit voraus. Nun erweist sich aber, daß jeder Selbigkeit eine ursprünglichere Andersheit und Spaltung, jeder Selbstidentität eine irreduzible Differenz

---

[65] Vgl. Aristoteles, *Physik*, Buch IV, Kap. 10-14.
[66] M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus* (künftig zit. unter der Sigle ‚Neo'), S. 314, Herv. v. mir. Am eindrücklichsten weist Husserl diesen Sachverhalt vielleicht am Phänomen der Melodie nach: Was macht es, daß wir überhaupt eine Melodie hören und nicht bloß eine zusammenhangslose Folge von Tönen? Eben eine gewisse Perseveration, ein „zurückhaltendes Noch-Bewußtsein“ (Husserliana, Band X, künftig zit. als ‚Hu X', S. 81) des verklungenen Tones im Bewußtsein. Und doch ist dieser nicht mehr in der Art präsent, wie der gerade erklingende Ton, sonst verschmölzen ja aufeinander folgende Töne zum Akkord, sondern in einer gewissen behaltensmäßigen Modifikation. Diese nennt Husserl eben Retention.
[67] Geo S. 76. Vgl. auch a. a. O. S. 181 f. und Stimme S. 119 f.

vorausgeht. Die Zeit, der Äther jedes Seienden und jeder Evidenz, das Element jeder Präsenz und Selbstgegenwart, damit aber des (Selbst-)Bewußtseins a fortiori, ist selbst nicht homogen, ist in sich schon gespalten und differentiell. Damit wird aber, wie wir im weiteren sehen werden, der kontinuierliche Malstrom zu einem atopischen, unberechenbaren Strudel, dessen Abgrund nichts mehr entgeht.

5.1.4 Die Zeitlichkeit der Zeit und das Ur- und Unbewußte

Doch wollen wir mit unseren Überlegungen nicht ausschließlich in der dünnen Höhenluft dieser Abstraktion verbleiben, sondern uns ein wenig genauer den Husserlschen Zeitanalysen zuwenden, in der Hoffnung, die Problematik ein Stück weiter zu erhellen. Die leitenden Fragen dieser Analysen geben Titel ab für Fundamentalprobleme der Philosophie überhaupt, doch kaum einen Denker mögen sie so gequält haben wie Husserl[69]: Wie steht es eigentlich um die Zeitlichkeit der Zeit selbst? Offensichtlich ist diese nicht selbst wieder (inner-)zeitlich; doch, wie läßt sich dann ihre Konstitution oder auch nur Wahrnehmung im Bewußtseinsleben denken, das doch nur *innerzeitlich* gedacht werden kann? Wenn jede Konstitution und Wahrnehmung *in* der Zeit erfolgt, wie kann Zeit selbst dann überhaupt konstituiert respektive wahrgenommen werden? Was ist eigentlich ursprünglicher: (Zeit-)Bewußtsein oder Zeit?

Sind diese Probleme auch altbekannt und schon lange umstritten, so ist Husserls Ansatz neuartig und innovativ: Grundlage und Grundform aller Erlebnisse, Bewußtseinssynthesen und jeglicher Konstitution „ist das allumspannende innere Zeitbewußtsein“[70] als

---

[68] Stimme S. 121.
[69] Und damit seien hier nicht nur die ausdrücklichen Analysen zu diesem Thema, wie sie im Band X der Husserliana zusammengefaßt sind, oder die erst in diesem Jahr erscheinenden *Bernauer Zeitmanuskripte* gemeint. Denn die Bewegung primordialer Verzeitlichung ist nicht nur letzte Grundlage aller Konstitution von Gegenständen überhaupt, sondern auch unauflöslich verknüpft mit anderen großen Themen, besonders des Husserlschen Spätwerks, namentlich mit den Fragen nach der Intersubjektivität (vgl. dazu: M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, S. 145; vgl. a. Anm 42.) und der Geschichte (vgl. Geo S. 76 u. 198).
[70] CM S. 45.

„das fundamentalste Bewußtsein, das in allen andern Bewußtseinsstrukturen und -formen vorausgesetzt ist“[71]. Das Korrelat dieses fundamentalsten Bewußtseins ist die auf dem Wege der phänomenologischen Reduktion von der objektiven Weltzeit strikt separierte immanente Zeitlichkeit des Bewußtseins. Was aber konstituiert diese Zeitlichkeit selbst? Unversehens stehen wir wieder am Anfang. Aber selbst wenn wir die Frage nach der Konstitution als u. U. hausgemachtes Problem der Phänomenologie zurückstellen, so geraten wir, wie bereits angedeutet, offensichtlich schon bei einem basaleren Problem in größte Schwierigkeiten: Bei der Frage nach der Wahrnehmung von Zeit, dem diffizilen Problem des *Zeitbewußtseins*.[72] Alles, was für das Bewußtsein *ist*, fließt im Strom der Erlebnisse, ist im Fluß der ursprünglichen Zeit; nur der Bewußtseinsstrom, der Fluß der Zeit selbst eo ipso nicht. Nur stellt sich dann aber die Frage, wie denn Zeit überhaupt, damit der Bewußtseinsstrom selbst, also Bewußtsein schlechthin, bewußt, Gegenstand des Bewußtseins sein können. Denn: „Das Bewußtsein, in das sich all das auflöst, kann ich aber nicht selbst wieder wahrnehmen. Denn dieses neue Wahrgenommene wäre wieder ein Zeitliches, das zurückweist auf ein konstituierendes Bewußtsein ebensolcher Art, und so *in infinitum*. Es erhebt sich also die Frage, wie ich von dem konstituierenden Fluß Kenntnis habe.“[73] An anderer Stelle erläutert Husserl fast mit einem Anflug von Resignation: „Da diese Erscheinungsweisen des inneren Zeitbewußtseins selbst intentionale Erlebnisse sind und in der Reflexion wieder notwendig als Zeitlichkeiten gegeben sein müssen, so stoßen wir auf eine paradoxale Grundeigenheit des Bewußtseinslebens, das so auch mit einem unendlichen Regreß behaftet zu sein scheint. Die vorstehende Aufklärung dieser Tatsache bereitet außerordentliche Schwierigkeiten.“[74]

In der Tat geradezu *unlösbare* Schwierigkeiten, wie man fast ein Jahrhundert später wohl nachtragen darf.[75] Aber greifen wir nicht vor. Denn in immer neuen Anläufen versucht Husserl, der hier nur kursorisch angedeuteten Probleme Herr zu werden. Ein viel-

---

[71] Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1996, S. 96.
[72] Natürlich handelt es sich hier um eine bloß ‚methodische’ Vereinfachung, da die Probleme der Wahrnehmung und der Konstitution bei Husserl letztlich untrennbar verwoben sind.
[73] Hu X S. 111.
[74] CM S. 45 f.
[75] Nun ist diese Problematik natürlich noch lange nicht ausdiskutiert. Erst in diesem Jahr werden die sog. *Bernauer Zeitmanuskripte* Husserls, wohl der zweite Meilenstein auf diesem Gebiet nach den Vorlesungen *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* veröffentlicht. Und doch ist eine substanzielle

versprechender Ansatz greift dabei auf die im vorigen Kapitel bereits angerissene trinitarische Verklammerung von unmittelbarer Vergangenheit bzw. Zukunft mit der lebendigen Selbstgegenwart des Bewußtseins zurück. Sind denn die dort aufgewiesene Retention und Protention nicht schon Formen einer *nicht-positionalen* Bezugnahme auf den Zeitfluß, die gewissermaßen ein vergangenes Moment festhalten, ohne es direkt reflexiv zu vergegenständlichen und derart in die oben genannten Aporien zu geraten? Denn es ist ja gerade die *vergegenständlichende* Bezugnahme auf ein vergangenes Erlebnis, die korrelativ wieder einen vergegenständlichenden, zugleich aber zeitlich erstreckten Akt fordert, der wiederum in einem neuen, ebenfalls zeitlich erstreckten Auffassungsakt zu Bewußtsein gebracht werden muß usw. in infinitum. Insofern böte eine nicht-positionale Form der Bezugnahme durchaus eine Lösung. Wenn man sich dazu noch bewußt macht, daß natürlich ebenso der gerade vergangene und noch retentional perservierte Augenblick wiederum retentional mit dem ihm vorangehenden verklammert ist usw.[76], dann scheint die Frage nach der Konstitution und Bewußtwerdung des immanenten Zeitflusses ihre Antwort bereits gefunden zu haben: „Indem jede Phase die voranliegende retentional bewußt hat, beschließt sie in einer Kette von mittelbaren Intentionen die gesamte Reihe der abgelaufenen Retentionen in sich: eben dadurch konstituieren sich die Dauereinheiten (...), die die Objekte der rückschauenden Akte sind. (...) Der Retention verdanken wir es also, daß das Bewußtsein zum Objekt gemacht werden kann.“[77] Und indem die Momente der Urimpression als „lebendiger Quellpunkt des Seins“[78] in der Kontinuität iterierter Modifikationen von Retention zu Retention in die Vergangenheit hinabplätschern, konstituiert sich das Rinnsal der Zeit.[79]

Tatsächlich ein sehr vielversprechender Ansatz, gäbe es da nicht einen auf den ersten Blick eher unscheinbaren, doch gravierenden Schönheitsfehler: Da sich das Bewußtsein

---

Lösung der angerissenen Probleme auch von ihnen nicht zu erwarten, wie ihr Herausgeber, Rudolf Bernet, gelegentlich eines Vortrags an der Universität Freiburg andeutete.

[76] In terminologischer Anlehnung an Brentano faßt Husserl diese Verklammerung auch als auf den Bewußtseinsfluß als solchen gerichtete *Längs*intentionalität, die er von der positionalen, gegenstandsbezogenen *Quer*intentionalität strikt trennt (vgl. Hu X, S. 82ff. u. S. 379ff.).

[77] Hu X S. 118 f.

[78] Vgl. Hu X, S. 67, 69, 100.

[79] Daß hier natürlich ein anderer infiniter Regreß droht, nämlich die infinite Iteration von Retention (und korrelativ der Protention), soll an dieser Stelle, um die Sache nicht unnötig zu verkomplizieren, nicht weiter erwähnt werden. Tatsächlich scheint sich dieses Problem unter Verweis auf den kontinuierlichen Prozeß des Absinkens und Verschattens der Retention in eine immer fernere und dunklere Vergangenheit (respektive Zukunft) entschärfen zu lassen.

nach diesem Modell immer nur retentional verzögert auf sich selbst beziehen kann, verbliebe es stets im Schattenkegel der lebendigen Selbstgegenwart, käme sich selbst notwendig zu spät, bliebe sich somit irreversibel nachträglich; m. a. W. die Gegenwart selbst, damit die instantane Evidenz des ego cogito, könnte niemals ins Bewußtsein kommen. Dies gesteht sich letztlich Husserl selbst ein: Wäre die Präsenz des Augenblicks und Bewußtseins „*nur* durch die Retention bewußt, so bliebe es unverständlich, was ihr die Auszeichnung ‚Jetzt' verleiht. Sie könnte allenfalls negativ unterschieden werden von ihren Modifikationen als diejenige Phase, die keine voranliegende mehr retentional bewußt macht; aber sie ist ja bewußtseinsmäßig positiv charakterisiert. Es ist eben ein Unding, von einem ‚unbewußten' Inhalt zu sprechen, der erst nachträglich bewußt würde. Bewußtsein ist notwendig *Bewußtsein* in jeder seiner Phasen. Wie die retentionale Phase die voranliegende bewußt hat, ohne sie zum Gegenstand zu machen, so ist auch schon das Urdatum bewußt – und zwar in der eigentümlichen Form des ‚Jetzt' – ohne gegenständlich zu sein. Eben dieses Urbewußtsein ist es, das in die retentionale Modifikation übergeht – die dann Retention von ihm selbst und dem in ihm originär bewußten Datum ist, da beide untrennbar eins sind –: wäre es nicht vorhanden, so wäre auch keine Retention denkbar; Retention eines unbewußten Inhalts ist unmöglich."[80]

Eh wir uns versehen ist hier mit der scheinbar arglosen Prätention eines Urbewußtseins schon ein neuer Anlauf unternommen. Und doch kommt er einer Kapitulation vor dem Problem gleich. Nicht nur daß ein solches Urbewußtsein sich letztlich einem phänomenalen Aufweis entzieht[81], daß es fundamentale Grundprinzipien der Phänomenologie wie das ‚Prinzip der Prinzipien'[82] und das Korrelationsapriori grundlegend verletzt; de facto bleibt dieses Urbewußtsein eigentümlich unbestimmt, wird hier bloß vage stipuliert, was es eigentlich zu erklären gälte.[83] Es changiert dem Anschein nach zwischen Brentanos immanentem Aktbewußtsein und Fichtes Kraft, der ein Auge eingesetzt ist. In nuce handelt es sich also um eine Art unreflexives, einstelliges (Selbst-)Bewußtsein,

[80] Hu X S. 119.
[81] Tatsächlich gehören die hier aufschimmernden Defizienzen in den weiteren Umkreis eines grundsätzlichen Scheiterns Husserls, die Gegebenheit der bewußtseinsimmanten Erlebnisse und Cogitationes phänomenologisch zureichend aufzuklären, das letztlich in der arglos-naiven Applikation eines universalen Gegenständlichkeitsschemas wurzelt. Diesen Umkreis werden wir im zweiten Teil, insbesondere in Kap. 11 weiter ausleuchten.
[82] Vgl. Kap 4.1.
[83] Kennzeichnend für die z. T. tiefe Ratlosigkeit ist wohl der resignative Ausruf Husserls: „Für all das haben wir keine Namen." (Hu X, S. 371).

eine jedem Erlebnis, ja jeder instantanen Selbstgegenwart immanente Bewußthabe ihrer selbst.[84] Damit wird die komplexe Figur des zweistelligen Bewußtseins, eine Art abgeschwächte Form des grundlegenden Korrelationsaprioris gewissermaßen *in* die vermeintlich schlichte und einfache Selbstgegenwart des Bewußtseins hineinverlegt, die somit zu einem komplexen und differenten Gebilde wird und ihre Einheit und schlichte Einfachheit einbüßt. Dieses Ergebnis kommt nun aber über die im vorangegangenen Abschnitt explizierten Überlegungen nicht hinaus.

5.1.5 Die Zeit gerät aus den Fugen...

Zwischen der Skylla eines unaufholbaren Verzuges, einer irreversiblen Nachträglichkeit und der Charybdis einer irreduziblen immanenten Differenz führt kein Weg mehr zur reinen, unmittelbaren Selbstgegenwart des Bewußtseins, damit aber auch zum sicher geglaubten Fundament des sich in reiner Instantanität selbstgegenwärtigen transzendentalen Egos zurück. Zugleich sprengt diese innere Zerklüftung korrelativ den Begriff einer vom Präsens her gedachten, zusammengehaltenen, vereinheitlichten Zeit. „Die Struktur der *Nachträglichkeit* verbietet es, die Temporalisation (Temporisation) einfach zu einer dialektischen Komplikation der lebendigen Gegenwart zu machen, als originärer und unaufhörlicher, ständig auf sich selbst zurückgeführter, in sich selbst zusammengefaßter, zusammenfassender Synthese von retentionalen und protentionalen Spuren.“[85] Eine solche Fraktur entgegenwärtigt die Gegenwart als solche, „indem sie eine auf die Gegenwart als Zentrum ausgerichtete Zeit aus den Fugen geraten läßt. Die Gegenwart ist nicht länger eine Mutter-Form, um die herum die Zukunft (die zukünftige Gegenwart) und die Vergangenheit (die vergangene Gegenwart) sich unterscheiden und sich versammeln. Es sind in diesem Hymen zwischen der Zukunft (Wunsch) und der Gegenwart (Erfüllung), zwischen der Vergangenheit (Erinnerung) und der Gegenwart

[84] Für die Husserl ebenso viele wie nichtssagende Etiketten findet: Mal nennt er sie ‚innere Wahrnehmung’, ‚immanentes Bewußtsein’, ‚Urbewußtsein’, mal ‚implizites Intendieren’ oder ‚vorreflektive Zuwendung zum präphänomenalen Sein der Erlebnisse’ (vgl. u. a. Hu X, Beilagen IX u. XII).
[85] J. Derrida, *Die différance*, in: RP, S. 46.

(Verüben), zwischen dem Können (potentia) und der Tat (actus) etc. nur zeitliche Differenzen ohne zentrale Gegenwart, ohne eine Gegenwart, von der die Vergangenheit und die Zukunft nur Modifizierungen wären. Kann man von nun an noch von *Zeit* und von *zeitlichen* Differenzen sprechen?“[86]

In der Tat hat eine von Präsenz und Jetztpunkt radikal entkoppelte ‚Zeit’ mit der traditionellen Auffassung von Zeit nichts mehr gemein. Vergangenheit wie Zukunft können so wenig als (defiziente) Modifikationen des urtümlich-ursprünglichen Präsens, als vollendete bzw. noch ausstehende Gegenwarten gefaßt werden, wie der Strom der Zeit selbst nach dem Ideal der geradlinigen Bewegung und des homogenen Kontinuums. Tatsächlich „haben wir es nicht mit Horizonten von modifizierten – vergangenen oder ankommenden – Gegenwarten zu tun, sondern mit einer ‚Vergangenheit’, die nie anweste und nie anwesen wird, deren ‚An-kunft’ nie die Produktion oder Reproduktion in der Form der Anwesenheit sein wird.“[87] Vielmehr handelt es hier um eine irreduzible, unneutralisierbare Bewegung aus unablässigem *Entzug* des Ursprungs und uneinholbarem *Aufschub* von Telos und Erfüllung[88], keine kompossible Verschmelzung und komplementäre Konfundierung sich neutralisierender und homogenisierender Momente als vielmehr eine befremdende, sich gegenseitig abstoßende, in sich zerklüftete und differentielle, wechselseitige Evokation und Implikation derselben, die diese nicht mehr in einer reinen (Selbst-)Gegenwart ankommen lassen, noch sie in eine einfache Identität entbinden. Schlagartig fühlen wir uns erinnert an Heideggers eigentümliche Auslegung der Zeit, die erst lange nach *Sein und Zeit* in ihre konzentrierteste Bestimmung gelangt: „Ankommen, als noch nicht Gegenwart, reicht und erbringt zugleich nicht mehr Gegenwart, das Gewesen, und umgekehrt reicht dieses, das Gewesen, sich Zukunft zu. Der Wechselbezug beider reicht und erbringt zugleich Gegenwart. (...) Die eigentliche Zeit

---

[86] Dissemination, S. 234 f. Vgl. a. Stimme S. 124: „Das, was Zeit genannt wird und doch eines anderen Namens bedürfte, da ‘Zeit’ doch stets eine Bewegung bezeichnete, die vom Präsens her gedacht wurde und deshalb nichts anderes ‘vermeinen’ konnte.“

[87] *Die différance*, S. 46. Vgl. a. Grammatologie S. 116.

[88] Dieser so befremdliche, in herkömmlichen Kategorien kaum faßbare Bewegungssinn scheint das Grundmovens dieses revolutionären Zeitverständnisses zu sein. Wir werden ihm im *Dritten Teil* unserer Untersuchung weiter nachgehen (vgl. Kap. 14). In seiner Grundintention läßt er sich – dies sei hier vorausdeutend angemerkt – auch bei Heidegger auffinden, hier jedoch in einer ganz andersartigen Auslegung, nämlich als das ‚Eigentümliche im Ereignis’: „In der eigentlichen Zeit und ihrem Zeit-Raum zeigte sich das Reichen des Gewesen, also von nicht-mehr-Gegenwart, die Verweigerung dieser. Es zeigte sich im Reichen von Zukunft, also von noch-nicht-Gegenwart, der Vorenthalt dieser. Verweigerung und Vorenthalt bekunden denselben Zug wie das Ansichhalten im Schicken: nämlich das Entziehen.“ (*Zeit und Sein*, S. 23.)

ist die ihr dreifältig lichtendes Reichen einigende Nähe von Anwesen aus Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft“[89], das *Zuspiel* jeder ‚Zeitdimension’ für jede.[90]

> „Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene gerathen, - er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkt weg – wohin? in’s Nichts? in’s ‚durchbohrende Gefühl seines Nichts‘? ... Wohlan! dies eben wäre der gerade Weg“[91].

5.1.6 ... das Subjekt aus dem Zentrum

Auf den Bahnen einer aus den Fugen geratenen Zeit werden mit der Präsenz respektive dem Präsens zugleich Selbstpräsenz, Bewußtsein und Selbstbewußtsein, kurz das Subjekt aus dem Zentrum jeglicher Seins- und Erkenntnisordnung katapultiert. Wo dieses für seine eigene Identität nicht mehr aufkommen kann, da kann es als transzendentale Matrixform von Sein und Erkenntnis schon gar nicht mehr einstehen. „Da nach Husserl die Gegenwart die letztgültige Apodiktizität, die ‚absolute Wirklichkeit’ darstellt, ist die Ent-Gegenwärtigung immer auch eine Entmächtigung des Ich.“[92] Doch seine Depotenzierung geht über eine bloße Dezentrierung weit hinaus, vielmehr wird es von innen heraus subvertiert. Nicht nur erweisen sich Differenz und Verzug nun als fundamentaler als die ursprüngliche Identität von Ich und Bewußtsein, nicht nur wackelt, verschwimmt, zersplittert mit diesem Einzug von Tempor(al)isation und Dissemination die vormals so hermetisch-ideal gedachte Sphäre des Selbstbewußtseins als wunderbarer Ort reiner, instantan oder gar überzeitlicher Selbstberührung, sondern die Einheit des Selbstbewußtseins scheint *selbst als Derivat* nicht mehr zu retten: Sie entgleitet sich

---

[89] *Zeit und Sein*, S. 14 u. 17. Allerdings ist diese irreduzibel differentielle Mannigfaltigkeitsstruktur der zeitlichen Ekstasen bereits in *Sein und Zeit* ausgefaltet (vgl. SZ S. 326). Erinnert fühlen wir uns natürlich auch an Levinas, der ebenfalls mit Bezug auf eine Vergangenheit, die niemals gegenwärtig war, zur Kritik der abendländischen Ontologie ansetzt.
[90] Vgl. a. a. O. S. 16; vgl. a. Kap. 14.1 und 17.3.2.
[91] F. Nietzsche, *Genealogie der Moral*, 3, 25; KSA Bd. 5, S. 404.
[92] M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, S. 145.

unaufhaltsam selbst. Genauer: Sie erhascht und entgleitet sich zugleich in eben jener angedeuteten Bewegung aus Aufschub und Entzug, die die Möglichkeit von Präsenz und Selbstpräsenz allererst ermöglicht, Subjektivität derart erst hervorbringt und doch zugleich als Nicht-Identisches und nie ganz Gegenwärtiges wieder zersetzt und annulliert. Denn die lebendige Präsenz und damit die lebendige *Selbst*-Präsenz a fortiori entspringt einer Nicht-Identität mit sich und Nicht-Gegenwärtigkeit ihrer selbst, ist sich selbst immer schon ein anderes und differentes, kommt sich selbst je schon zu spät.[93]

Zugleich erhärtet sich vice versa der Verdacht einer geheimen, für die Metaphysik konstitutiven Komplizenschaft zwischen *Sein* und *Zeit*, genauer zwischen einem gewissen Verständnis von Sein als Anwesenheit und Präsenz und einer bestimmten Auffassung von Zeit, nämlich jener, die das Wesen der Zeit vom perennierenden Jetztpunkt her bestimmt und Präteritum und Futur als derivative, gewissermaßen defiziente Modifikation dieses versteht.[94] Als Dritter in diesem Bündnis und dessen stummer Zeuge zumal erweist sich dabei das Subjekt, das zugleich sich selbst niemals anders denn als Selbstpräsenz bestimmen, wie sein immanentes Bewußtseinsleben, seinen ‚inneren Sinn', niemals anders denn als Zeitlichkeit und Zeitigung deuten konnte.[95] „Wie die Kategorie des Subjekts ohne Bezug auf die Gegenwart als *hypokeimenon* oder *ousia* usw. nicht gedacht werden kann und niemals gedacht werden konnte, ebenso hat das Subjekt als Bewußtsein sich nie anders denn als Selbst-Gegenwart ankündigen können. Das dem Bewußtsein zuerkannte Privileg bedeutet also das der Gegenwart zuerkannte; und selbst wenn man so eingehend wie Husserl die transzendentale Temporalität des Bewußtseins

---

[93] Aus einer vollkommen anderen Richtung, nämlich der (post-)strukturalen Radikalisierung der Psychoanalyse kommt J. Lacan zu Ergebnissen und Thesen von frappanter Ähnlichkeit. Doch kann auch dieser Spur hier nicht weiter gefolgt werden. Verwiesen sei z. B. auf die Abhandlung von S. M. Weber, *Rückkehr zu Freud – Jacques Lacans Ent-Stellung der Psychoanalyse*.

[94] Auch dieser äußerst umfangreiche und schwerwiegende Problemkomplex, der einen wesentlichen Hintergrund dieser Untersuchung bildet, sei hier schon einmal vorab und im Vorgriff mit Heidegger kommentiert: „Was gibt den Anlaß, Zeit und Sein zusammen zu nennen? Sein besagt seit der Frühe des abendländisch-europäischen Denkens bis heute dasselbe wie Anwesen. Aus Anwesen, Anwesenheit spricht Gegenwart. Diese bildet nach der geläufigen Vorstellung mit Vergangenheit und Zukunft die Charakteristik der Zeit. Sein wird als Anwesenheit durch die Zeit bestimmt." (*Zeit und Sein*, ZSD S. 2). „Insofern in Anwesenheit, Gegenwart, sich ein Charakter von Zeit bekundet, muß dann nicht der Sinn von Sein seine Bestimmung von der Zeit her empfangen? Indes zeigte sich, daß die Bestimmung der Zeit in der Philosophie seit Aristoteles vom Sein als Anwesenheit her vollzogen wurde. Was an der Zeit ist, ist jeweils das Jetzt, Vergangenheit jedoch das nicht mehr Jetzt, die Zukunft das noch nicht Jetzt. Der überlieferte Zeitbegriff erwies sich als unzureichend für den Versuch, das Verhältnis von Sein und Zeit zu erörtern." (M. Heidegger, *Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage*, in: *Phänomenologie – lebendig oder tot?*, Karlsruhe 1968, S. 47.)

beschreibt, ist es doch die ‚lebendige Gegenwart', der die Fähigkeit zur Synthese und zum unaufhörlichen Sammeln der Spuren eingeräumt wird. Dieses Privileg ist der Äther der Metaphysik, das Element unseres Denkens, sofern es in der Sprache der Metaphysik befangen ist."[96]

„Beruft sich nicht die gesamte Geschichte der Philosophie auf das ‚ungeheure Recht' der Gegenwart?"[97] Offensichtlich, denn nur das reine Präsens entbindet die saturierte Präsenz in ihrer trinitarischen Gestalt: Präsenz des Seins in der Gegenständlichkeit, Präsenz des Sinns in der Repräsentation, Präsenz des Selbst in der Reflexion. Was heißt es dann aber, wenn diese zentrale Gegenwart um sich selbst gebracht wird: "Die Gegenwärtigkeit ist niemals gegenwärtig. Die Möglichkeit – oder das Vermögen – der Gegenwart ist nur ihre eigene Grenze, ihre innere Falte, ihre Unmöglichkeit – oder ihr Unvermögen."[98]? Was geht Ungeheuerliches vor, wenn auch der letzten Bestimmung von Sein als Präsenz, Bewußtsein als Selbstpräsenz noch jeglicher Grund und Boden entzogen wird? Diesen Fragen gilt es sicherlich weiter nachzugehen. Doch so grundlegend die hier markierte Problematik auch sein mag, sie macht doch nur *ein* Moment der inhärenten Brüchigkeit und Entropie aus, die die von Husserl und der Tradition prätendierte Einheit des (Selbst-)Bewußtsein als falsche, phänomenologisch niemals einholbare Abstraktion entlarvt. Einem weiteren Moment, nämlich einer spezifischen Refraktion im Grundmodell des Selbstbewußtseins: in der Reflexion, wollen wir uns nun auf die Spur begeben.

---

[95] Explizit spätestens von Kants innerem Sinn bis zu Husserls Bestimmung der absoluten Subjektivität als Zeitigung (vgl. o.).
[96] *Die différance*, S. 42.
[97] J. Derrida, *Ousia und gramme*, in: RD S. 57.
[98] *Dissemination*, S. 340.

„Eben mit der Annahme, der Spiegel vereine das Ich mit seinem Bild, schließt diese Analyse, ohne tatsächlich bar jeder möglichen Begründung zu sein, willentlich und einseitig die Falte, interpretiert sie als Zusammenfallen mit sich, macht aus der Öffnung die Bedingung der *Selbst-Angleichung*, reduziert all das, was in der Falte auch das Aufspringen, die Dissemination, die Verräumlichung, die Verzeitlichung etc. markiert.“[99]

„Was ist das kleinstmögliche Kollektiv? Ein Schizophrener.“[100]

„Ich ist ein Anderer.“[101]

5.2 Bewußtsein und Selbstbewußtsein

„Ich bin für mich selbst und mir immerfort durch Erfahrungsevidenz als ‚Ich selbst' gegeben. Das gilt für das transzendentale Ego, und in jedem Sinne von ‚Ego'.“[102] Zweifelsohne, Husserl denkt *Selbstbewußtsein* ganz im Sinne der Tradition als *Reflexion*. Auf ihr baut die ganze Phänomenologie und im weiteren Sinne jede Bewußtseinstheorie auf; sie ist „dasjenige, dem wir alle erdenkliche Kenntnis und Erkenntnis von unserem intentionalen Leben verdanken“[103]. Das Bewußtsein, das transzendentale Ego, die Cogitationes, ein jegliches Erlebnis *als* Erlebnis, ein jegliches Intentum *als* Intentum wird gerade dadurch bewußt, daß es Gegenstand eines anderen, reflexiv auf dieses rückbezogenen Erlebnisses wird. Es handelt sich um die Grundstruktur des sich spiegelnden (spekulativen, reflektierenden[104]) Selbstbewußtseins, also des auf sich selbst als Objekt zurückkommenden, sich derart selbst gegebenen Subjekts. Sicher: Durch eine gewisse Temporalisierung erhält dieses Modell einen äußerst dynamischen Charakter, der uns bereits einiges Kopfzerbrechen bereitete. Nicht mehr in einem luftleeren, atemporalen Raum dreht sich der Zirkel der Reflexion, sondern es ist „das strömende Bewußtseinsleben, in dem das identische Ich (meines, des Meditierenden) lebt“[105]. Und doch ändert dies grundsätzlich nichts am Modell: Denn auch „auf dieses Leben, z. B. auf sein sinnlich wahrnehmendes und vorstellendes oder auf sein aussagendes, wertendes, wollen-

[99] *Dissemination* S. 304.
[100] Heiner Müller.
[101] Robert Musil.
[102] CM S. 70.
[103] CM S. 36.
[104] Man beachte die durchgängig ‚optisch' geprägte Metaphorik. Kann sie nach den vorangegangenen Überlegungen noch als Zufall gelten?
[105] CM S. 33.

des, kann es jederzeit seinen reflektierenden Blick richten, es betrachten und nach seinen Gehalten auslegen und beschreiben."[106]

Wie könnten sich nun aber in diesen intimen und unmittelbaren Bezug des Egos zu sich selbst Differenz und Aufschub, Vermittlung und Alterität einschleichen, wie unsere einleitungshalber unternommene Vorverständigung bereits prätendierte? Nun, Reflexion ist, dies ist nicht schwer zu sehen, eine Art Selbst*beziehung*, ein Selbst*verhältnis*. Damit ist sie eo ipso nicht nur ein Vermitteltes, sondern sie spielt je in einem durch eine Differenz eröffneten Raum, der Differenz nämlich, die die Glieder einer Beziehung, die Relata eines Verhältnisses differiert. Jedoch handelt es sich bei der Reflexion offensichtlich um eine ganz ausgezeichnete Beziehung, ein ausgesprochen merkwürdiges Verhältnis, nämlich um eine *Selbst*beziehung, ein *Selbst*verhältnis, das also vielleicht eine Art Vermittlung, auf jeden Fall aber *eines* Gliedes *mit sich selbst* meint, also eines Gliedes, das weder durch eine Differenz von sich selbst getrennt ist, noch seine ursprüngliche Einheit erst durch diese Vermittlung gewinnt, sondern vielmehr umgekehrt, dessen Identität und Selbstgleichheit allererst die Voraussetzung für jede Art von Selbstbezug und Reflexion darstellt. Und dennoch scheinen hier Identität und Differenz auf eigentümliche Weise gegeneinander zu stehen, scheint alles auf die entscheidende Frage hinauszulaufen, was ursprünglicher ist, Bewußtsein oder Selbstbewußtsein, unmittelbare Präsenz oder vermittelte Repräsentation, Identität oder Differenz.

Für Husserl steht die Antwort fest: Selbstbewußtsein gibt es nur, weil uns überhaupt etwas zu Bewußtsein kommen kann, d. h., weil uns überhaupt etwas unmittelbar und gegenwärtig gegeben sein kann. Die spezifische Differenz im Selbstverhältnis des transzendentalen Egos würde er dabei nicht bestreiten, doch mit allem Nachdruck auf ihrer Abkünftigkeit von der und Rückgebundenheit an die vorgängige(n) Einheit und Identität dieses Egos als eine Art Urbewußtseins bestehen. Was prima facie und der ratio cognoscendi nach als das Andere des Subjekts, als sein Gegenstand und Objekt erscheint, das erweist sich realiter und der ratio essendi nach als das Andere seiner selbst, als ein bloß virtuell anderes, tatsächlich aber als es selbst. Husserl spricht – in einer postnietzscheanisch verwunderlichen Arglosigkeit – ausdrücklich von einer

[106] CM S. 33. Vgl. a. Ideen I, S. 251.

„Ichspaltung“[107], doch ist es eben eine, die das Ich nicht durchspaltet, bleibt es die epistemische Schizophrenie *eines* Egos, das in einer Art methodischem Solipzismus verbleibt, somit nur virtuell zum Kollektiv führt. Damit scheint das eben noch so bestürzend aufbrechende Problem bereits geflickt: Sicherlich, in gewissem Sinne eröffnet eine Art vor-läufige Differenz allererst den Raum für die Bewegung der Reflexion, für den Akt des sich selbst Spiegelns, doch ist diese Bewegung eben die eines Zirkels, dessen Anfang und Ende eo ipso, überall und immer koinzidieren, ist es eben der Spiegel, der a priori verbürgt, daß das Ego und sein ‚Spiegelbild' zusammenfallen. Mit dieser Antwort gab sich die überwiegende Tradition, so auch Husserl, letzten Endes zufrieden.

Allein, nicht nur dieses Modell des Selbstbewußtseins, sondern ebenso die gerade vorgeführte Argumentation bewegt sich auf vitiose Weise in einem Zirkel, verfängt sich in einer unentrinnbaren Diallele. Denn setzt sie nicht genau das voraus, was es zu zeigen gälte? Müßte nicht diese zugrundegelegte Einheit des Bewußtseins selbst gerade erwiesen werden? Was weist eigentlich das dem Bewußtsein gegenüberstehende Andere als das Andere *seiner selbst* aus, was überführt die prima vista unbestreitbare Spaltung und Differenz in eine ursprüngliche Einheit und Identität? Was verflüchtigt die angeblich bloß transitorische Entzweiung des Ego, welches Mittel heilt seine vermeintlich bloß methodische Schizophrenie? Eben diese Antwort, mit der aber die Argumentation steht und fällt (bzw. allererst zu einer substanziellen wird) bleibt geschuldet.

Schauen wir uns das Modell des spekulativen, reflexiven, also sich spiegelnden Subjekts noch einmal genauer an: Das Subjekt spiegelt sich im Reflexionsakt in sich selbst zurück, Gespiegeltes und Spiegelbild fallen als Identische in eins. Doch wer oder was könnte ausschließen, daß „das Stanniol [des Spiegels] nicht auch durchscheinend wäre oder vielmehr ein Verwandler dessen, was es durchscheinen läßt“[108]? Wer oder was könnte mit Sicherheit bestreiten, daß sich das vermeintliche Spiegelbild „nach einem Spiegel richtet (...) ohne Stanniol, einem Spiegel jedenfalls, dessen Stanniol die ‚Bilder' und die ‚Personen' durchläßt, indem es sie mit einem gewissen Transformations- und Permutationsindex versieht“[109]? Mit anderen Worten, welches Kriterium ließe sich an-

[107] CM S. 37.
[108] Dissemination S. 354.
[109] Dissemination S. 355.

führen, das die Gleichheit und Identität von Ur- und Spiegelbild verbürgte? Doch auch diese Einrede läßt sich noch auf die Spitze treiben mit der Idee „eines Spiegels, der allmählich beginnt, (...) eine Quelle zu sein, gleichsam von einem Echo, das gewissermaßen dem Ursprung vorausginge, auf den es scheinbar antwortet, so daß das ‚Reale', das ‚Ursprüngliche', das ‚Wahre', das ‚Gegenwärtige' umgekehrt erst von der Duplizierung her, in der allein sie entstehen können, konstituiert werden. (...) Die ‚Wirkung' wird zur Ursache."[110] – Oder vergegenwärtigen wir uns noch einmal das offensichtlich vorschnell präsupponierte Modell der Zirkelstruktur der Reflexion, das Selbstbewußtsein also vorstellt als einen geschlossenen Kreis, dessen Anfang und Ende stets und überall zusammenfallen. Ließe sich nicht auch ein anderes Modell denken, ein *Modell der Falte* und Fältelung, die sich zwar auf sich zurückfaltet, aber niemals mit sich zusammenfällt? Erinnern wir uns an das Leitzitat zu diesem Kapitel, auf den ersten Blick vielleicht befremdlich, sollte es uns nun näher gebracht worden sein. „Denn was reflektiert ist, zweiteilt sich *in sich selbst*, es wird ihm nicht nur sein Bild hinzugefügt. Der Reflex, das Bild, das Doppel zweiteilen, was sie verdoppeln. Der Ursprung der Spekulation wird eine Differenz. Was sich betrachten läßt, ist nicht Eins, und es ist das Gesetz der Addition des Ursprungs zu seiner Repräsentation, des Dings zu seinem Bild, daß Eins plus Eins wenigstens Drei macht."[111]

So verwunderlich diese Einreden auf den ersten Blick erscheinen und in ihrer Befremdlichkeit erschrecken mögen, so meint man doch eine alte Weise zu vernehmen, in die Derrida hier einstimmt: die Weise einer gewissen idealistischen Kritik am Reflexionsmodell des Selbstbewußtseins, die von Fichte, am eindrucksvollsten vielleicht von Schelling intoniert wurde, der Descartes und dessen vermeintlichem fundamentum inconcussum entgegenhielt: „Diesem Anspruch: Ich denke, liegt nämlich zweierlei zu Grunde: 1) das, was in mir denkt, z. B. was jetzt eben zweifelt, 2) das auf dieses Denken oder Zweifeln Reflektierende; nur indem *dieses* jenes Erste als mit sich identisch erkennt, sage ich: Ich denke. Das *Ich* denke ist also seiner Wahrheit nach keineswegs etwas Unmittelbares, es entsteht nur durch die Reflexion, welche sich auf das Denken in mir richtet. (...) Da es also zweierlei ist, das Denkende und das auf dies Denkende Reflektierende und es als eins mit sich Setzende (...), so könnte ja dieses in jener vermein-

[110] Dissemination S. 365 f.
[111] Grammatologie S. 65.

ten Einheit, indem es das *ursprüngliche* Denken *sich* zuschreibt, eben darin könnte es sich täuschen (...). Die Gewißheit, welche Cartesius dem cogito ergo sum zuschreibt, hält also selbst das Denken nicht aus“[112]. Und aus dem gleichen Gedankengang heraus bezichtigt Schelling bekanntlich auch Hegel einer petitio principii im Absoluten, nämlich begründungslos vorauszusetzen, was zu zeigen wäre: daß der Geist, also das verabsolutierte Subjekt, am Ende seines Weges der Entäußerung tatsächlich wieder *bei sich* ankomme, sich, den Zirkel schließend, als sich selbst erkenne – ohne doch über ein hinreichendes Kriterium für diese (Selbst-) Identifikation zu verfügen.

Inwieweit diese Kritik nun namentlich Hegel wirklich trifft, braucht hier nicht diskutiert zu werden. Die innere Triebfeder dieser Einreden sollte hingegen freigelegt worden sein: Es ist der grundsätzliche Mangel eines Kriteriums, das die Selbigkeit von Erkennendem und Erkanntem, die Identität von Ur- und Spiegelbild, die Koinzidenz von Anfang und Ende der Reflexionsbewegung, kurz: die Einheit des Selbstbewußtsein verbürgt. Zwischen Selbst- und Fremdbezug, Identität und Alterität läßt sich mangels dieses Kriteriums schlichtweg nicht diskriminieren, die Reflektionsbewegung führt nicht sicher an ihren Ausgangspunkt zurück. Die Einheit des Selbstbewußtseins bleibt ungewiß, ein, wie Derrida sagt, „indécidable“. „Diese Ungewißheit soll [, ja kann] nicht behoben werden. Spiegel und Außer-Spiegel, Implikation und Heraustreten werden durch die Struktur dieses ungewissen Spekulums gemeinsam vorgeschrieben.“[113]

Was bleibt von einem Verhältnis, das sich zwischen Selbst- und Fremdverhältnis einfach nicht entscheiden kann, dessen Bezugspole sich so wenig identifizieren, wie alterifizieren lassen? Es bleibt eine „Differenz ohne entscheidbare Pole, ohne unabhängige und irreversible Terme“[114]. „Beseitigt wird also nicht die Differenz, sondern das per Differenz Unterschiedene, die Unterschiedenen, die entscheidbare Äußerlichkeit der voneinander Unterschiedenen.“[115] Ohne allen dialektischen Hintersinn und in frappanter Analogie zur Kreszenz des vorangehenden Kapitels können wir festhalten: *Als Bedingung der Möglichkeit von Identität erweist sich diese Differenz zugleich als die Bedingung ihrer Unmöglichkeit.* Offensichtlich ist diese noch kaum ‚begriffene’ Differenz

[112] F. W. J. v. Schelling, *Sämtliche Werke*, I, 10, Berlin 1998 (CD-Rom) S.11 f.
[113] Dissemination S. 355.
[114] Dissemination S. 234.
[115] Dissemination S. 234.

dann allerdings selbst nicht mehr von der Identität her zu denken; sie wird uns später noch ausgiebig beschäftigen.[116] – Was bleibt von einer Konzeption, bei der jede (wirklich jede, selbst jede rein analytisch-apriorische) Erkenntnis ihre Geltung aus einem Wechsel auf die apodiktische Urevidenz der Selbstgegebenheit des Selbstbewußtseins, des Ego cogito bezieht?[117] Nun, mit deren Bonität steht und fällt Husserls Unternehmen als ganzes; deren Insolvenz würde unweigerlich den Konkurs der ganzen phänomenologischen Unternehmung nach sich ziehen (was natürlich den Zerschlagungswert, also den Wert einzelner ‚funktionaler' Teile, vollkommen unberührt ließe). Wenn jede Erkenntnis und Wahrheit ihr Licht von der Helle der einen apodiktischen Urevidenz des ‚Ego cogito' empfängt, dann geht mit deren Verschleierung und Verdunkelung der transzendentalen Phänomenologie als ganzer das Licht aus. Wir blicken in das Epizentrum eines Bebens, dessen Ausmaße wir uns andeutungsweise dadurch vor Augen führen, daß wir das Eingangszitat um zwei Sätze fortführen: „Ich bin für mich selbst und mir immerfort durch Erfahrungsevidenz als ‚Ich selbst' gegeben. Das gilt für das transzendentale Ego, und in jedem Sinne von ‚Ego'. Da das monadisch konkrete Ego das gesamte wirkliche und potentielle Bewußtseinsleben mit befaßt, so ist es klar, daß das Problem der phänomenologischen Auslegung dieses monadischen Ego (das Problem seiner Konstitution für sich selbst) alle konstitutiven Probleme überhaupt befassen muß. In weiterer Folge ergibt sich die Deckung der Phänomenologie dieser Selbstkonstitution mit der Phänomenologie überhaupt."[118]

[116] Vgl. Kap. 7.3.2, 7.4 und 8.2.

[117] Eine Belegstelle unter vielen: „Es ist klar, daß Wahrheit bzw. wahre Wirklichkeit von Gegenständen nur aus der Evidenz zu schöpfen ist, und daß sie es allein ist, wodurch ‚wirklich' seiender, wahrhafter, rechtmäßig geltender Gegenstand, welcher Form oder Art immer, für uns Sinn hat, und mit all den ihm für uns unter dem Titel wahrhaften Soseins zugehörigen Bestimmungen. Jedes Recht stammt von da her, stammt also aus unserer transzendentalen Subjektivität selbst, jede erdenkliche Adäquation entspringt als unsere Bewährung, ist unsere Synthesis, hat in uns letzten transzendentalen Grund." (CM S. 61 f.)

„Eine Sprache ist meiner Mir-selbst-Gegenwärtigkeit vorausgegangen. Älter als das Bewußtsein, als der Zuschauer, früher als jede Teilnahme (...). Dieser Text nimmt den Platz vor ‚mir' ein, geht mich an, besetzt mich, kündigt mich mir selbst an, wacht über der Komplizität, die ich mit meiner geheimsten Gegenwart unterhalte, überwacht mein Innerstes".[119]

5.3 Bewußtsein und Zeichen

Eh wir uns nun aber, von diesen unüberwindlichen Problemen und Aporien überrumpelt, von Husserls Denken abwenden – sofern wir es überhaupt könnten –, gilt es, noch eine dritte Fraktur zu diagnostizieren, die in die vermeintlich reine und unmittelbare (Selbst-)Gegenwart des transzendentalen Egos einbricht, sie verzerrt, die angeblich ideale Selbstdurchsichtigkeit refraktiert und trübt, und die die hier präparierten Symptome zum charakteristischen Syndrom ergänzt. Die Rede ist vom Einbruch des Zeichens in das Bewußtsein.

Die Problematik des Ausdrucks, der Sprache und des Zeichens fristen in Husserls Werk ein äußerst kärgliches Dasein. In weiten Teilen ist sie übergangen, ausgeklammert, verdrängt. Die Phänomenologie scheint ein schweigsames Unterfangen.[120] Diese stiefmütterliche Behandlung der Sprache entpuppt sich nun als Indiz und Symptom, nämlich der fundamentalen Supposition, daß die Sphäre (Husserl spricht auch von der Aktschicht) des sprachlichen Ausdrucks und des Logos strikt geschieden ist von derjenigen der reinen Wahrnehmung, der Erinnerung, der Phantasie, kurzum des ‚Gemeinten als solchem'. Letzteres faßt Husserl in seinem weitesten Terminus *Sinn*[121], den er folglich streng getrennt wissen will von der der Ausdruckssphäre zugehörigen *Bedeutung*.[122]

---

[118] CM S. 70.
[119] Dissemination S. 385 f., von mir leicht modifizierte Übersetzung.
[120] Was allerdings in krassem und zugleich signifikantem Widerspruch zu der Tatsache steht, daß Husserl nach eigener Auskunft ohne ständigen schriftlichen *Ausdruck* überhaupt nicht denken konnte, was ja bekanntlich in dem ungeheuren Nachlaß von gut 40.000 beschriebenen Seiten resultierte.
[121] „Alles, was dem Bewußtsein erscheint, alles, was für ein Bewußtsein im allgemeinen bestimmt ist, ist *Sinn*. Der Sinn ist die 'Phänomenheit' des Phänomens." (J. Derrida, *Semiologie und Grammatologie*, (künftig zit. unter der Sigle ‚SuG'), in: ders., *Positionen*, Wien 1986, S. 72)
[122] Vgl. Ideen I, S. 285. Um hier einem naheliegenden Mißverständnis unmittelbar vorzubeugen: Mit Ausdruck meint Husserl keinesfalls die sinnliche Verleiblichung, die materielle Manifestation von Sinn und Sprache, sondern weiterhin rein ‚geistige', jedoch semiotisch strukturierte Intentionen. Alle sinnlich-substrathafte Materialität der Sprachlichkeit wird ex ante auf die rein geistig ideal-transzendentalen Strukturen reduziert. „Denn nicht der sonoren Substanz oder der physischen Stimme, dem Körper der inner-

Zugleich ist damit ein eindeutiges Fundierungsgefüge angezeigt: Sämtliche Cogitationes, die transzendentalen Strukturen und Vermögen, ja phänomenologischer Sinn überhaupt, sind dem transzendentalen Ego zunächst und zumeist vorausdrücklich, vorbegrifflich, in intuitiver Anschauung präsent. Jeder Ausdruck tritt bloß nachträglich und akzidentell hinzu, ist bloß repetitiv-reproduktive Veräußer(lich)ung (Exteriorisation) eines je schon fertig vorfindlichen, inneren Sinns, ist, selbst unproduktiv und passiv, in jenem fundiert.[123]

Und doch ist es eine ebenso grundlegende Forderung Husserls, daß jeder, wenn auch zunächst vorausdrückliche Sinn ausdrück*bar* sein muß. Denn diese Forderung ist es, die für Husserl auf dem Wege intersubjektiver (Mit-)Teilbarkeit so etwas wie Objektivität und Allgemeinheit überhaupt erst ermöglicht und damit letzten Endes mit der Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaftlichkeit und Phänomenologie schlechthin zusammenfällt, mit den Worten Husserls nichts weniger als deren „Lebenselement" ausmacht.[124] – Eine eigentümlich intrikate Situation: Obgleich der Ausdruck vollkommen hinter dem Sinn zurücktritt, diesem, im doppelten Sinne, grundsätzlich äußerlich bleibt, ist jener es doch, der dessen Objektivität allererst konstituiert. Diese verworrenen Zusammenhänge zu entwirren heißt offensichtlich, die Beziehungen zwischen diesen beiden von Husserl so dichotom distinguierten Strata zu klären. Wir sehen uns also vor Fragen gestellt der Art: Wie kommen Auszudrückendes und Ausdruck, intuitive An-

---

weltlichen Stimme, mißt er eine ursprüngliche Affinität mit dem Logos überhaupt bei, sondern der phänomenologischen Stimme, der Stimme auf ihrer transzendentalen Kanzel, dem Atem, der intentionalen Beseelung, die den Leichnam des Wortes Fleisch werden läßt, die aus dem ‚Körper' einen ‚Leib', eine ‚geistige' ‚Leiblichkeit' macht." (Stimme S. 66) Wie dieser wohlgemerkt rein geistige Unterschied zwischen intuitivem Vermeinen und ausdrücklichem Bedeuten genau zu denken ist, soll im folgenden gerade problematisiert werden.

[123] Vgl. Ideen I, S. 287 u. 289.

[124] Vgl. Ideen I, S. 289. Tatsächlich bezeichnet Husserl die hier angesprochenen Probleme freimütig als tiefsten Motivationsgrund des phänomenologischen Unternehmens überhaupt: „Da jede Wissenschaft (...) sich im spezifisch ‚logischen Medium' [dem „Reich des ‚Logos'" als dem des „Allgemeinen" (Ideen I, S. 286)], in dem des Ausdrucks objektiviert, so sind die Probleme von Ausdruck und Bedeutung (...) die nächsten, und sie sind dann auch die ersten, welche überhaupt, sobald man ihnen ernstlich auf den Grund zu kommen sucht, zu phänomenologischen Wesensforschungen hindrängen." (Ideen I, S. 287) Und in einer Fußnote fügt Husserl versichernd an: „In der Tat war das der Weg, auf dem die ‚Log. Unters.' in die Phänomenologie einzudringen strebten." (ebd.). – Am Ende dieses Weges der Phänomenologie koinzidieren dann für den späten Husserl Objektivität der Welt und deren ‚Besprechbarkeit', Sein und Sprache bloß folgerichtig: „Objektive Welt ist von vornherein Welt für alle, die Welt, die ‚jedermann' als Welthorizont hat. Ihr objektives Sein setzt Menschen als Menschen ihrer allgemeinen Sprache voraus. Sprache ist von ihrer Seite Funktion und geübtes Vermögen, korrelativ auf die Welt, das Universum der Objekte als sprachlich nach seinem Sein und Sosein ausdrückbares, bezogen." (E. Husserl, *Der Ursprung der Geometrie*, III. Beilage zu Krisis, S. 370.) Welche innere Notwendigkeit diese Entwicklung vorantreibt, soll dieses Kapitel ein Stück weit aufhellen.

schauung und logischer Begriff, Sinn und Bedeutung zur Deckung? Angesprochen sind damit also nicht nur Probleme divergierender Extensionalität, daß also der Ausdruck als wesentlich allgemeiner keine unmittelbare und eineindeutige Zuordnung, sondern bloß Subsumtion und Subordination zuläßt und daß auf der anderen Seite wohl kaum ein Ausdruck alle Formen und Materien einer komplexen, vorausdrücklichen Intention erfaßt.[125] Sondern vielmehr und viel weitreichender geht es um die Frage, wie denn so grundverschiedene und inkommensurable Sphären wie Anschauung und Begriff überhaupt in ein Verhältnis gesetzt werden können.

„Äußerst schwierige Probleme knüpfen sich an die zu den Titeln Bedeuten und Bedeutung gehörigen Phänomene.“[126] Es sind, man ahnt es bereits, keineswegs hausgemachte Probleme der Phänomenologie, sondern in der Tat wiederum solche, die im klassischen Problembestand des abendländischen Denkens Ehrenplätze einfordern könnten und, wenn auch selbst viel älter, seit Kant unter dem Titel *Schematismus* geführt werden. Bekanntlich apostrophierte dieser bereits die angesprochenen Leistungen der Deckungssynthesis von logisch-begrifflicher und intuitiv-anschaulicher Sphäre resignierend als „verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden.“[127] Und Husserl scheint ein ähnliches Unwohlsein zu befallen. Auf die Frage nach dem Zusammenhang dieser so disparaten Schichten flüchtet er sich in Metaphern: Er spricht davon, daß die bloß vermeinenden und die ausdrückenden Aktschichten auf irgendeine Art miteinander *verwoben*, *verflochten*, *verschmolzen* sind.[128] Diese Metaphern deuten indes auf eine eigentümliche Verschiebung: Wurde ursprünglich eine schattenlose Transparenz des Ausdrucksmediums, die dieses vollkommen hinter den ursprünglichen Sinn zurücktreten läßt, gefordert, so muß Husserl hier bereits einer gewissen Eigenständigkeit der logisch-begrifflichen Sphäre Rechnung tragen: die originäre Ordnung von Syntax und Grammatik, die ursprüngliche Geschichte und Beständigkeit der Begriffe erzeugen eine eigene Opazität und Refraktion in der vermeintlichen Diaphanie des Ausdrucks. Dies impliziert wiederum eine Verschiebung der Valenzen des eben noch so emphatisch verteidigten Fundierungsgefüges der zwei strikt getrennten Aktschichten,

[125] Vgl. zu dieser Problematik Ideen I, § 126.
[126] Ideen I, S. 286.
[127] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B181 f.
[128] Vgl. Ideen I, S. 284, 285, 286.

deren eine sich vollkommen passiv und uneigenständig der fundierenden anpassen *sollte*. „Denn dem Bild von einer Schichtung darf nicht zuviel zugemutet werden, der Ausdruck ist nicht so etwas wie ein übergelagerter Lack, oder wie ein darübergezogenes Kleid; er ist eine geistige Formung, die an der intentionalen Unterschicht neue intentionale Funktionen übt und von ihr korrelativ intentionale Funktionen erfährt.“[129]

Mit einem Mal wird die eben noch so vehement verteidigte Grenze zwischen den disparaten Sphären des Ausdrucks und der vorausdrücklichen Intentionen permeabel, porös, brüchig. Eine signifikante Wende und doch eine notwendige, denn sie windet sich um ein zentrales Problem, das es unbedingt zu umschiffen gilt, droht es doch den Rahmen der Phänomenologie zu sprengen. Wir deuteten es bereits als Frage an: Nach welcher Textur sind vorausdrückliche Anschauung und logischer Ausdruck verwoben, nach welchem Muster sind Sinn und Bedeutung verflochten, in welchem Verhältnis sind intuitives und diskursives Stratum verschmolzen? Gefragt ist also nach einer Ordnung, die Sinn und Ausdruck zusammenfügt, ihre Verhältnishaftigkeit und Interdependenzen regelt. Man sieht schnell, daß eine solche Supraordnung aus Sinn-Ausdrucks-Synthesen – damit selbst wieder eine *sprachliche* Ordnung im besten Saussureschen Sinne![130] – nur jenseits des Sinns und jenseits des Ausdrucks zu denken wäre, damit aber die Grenzen der Phänomenologie überschreiten würde. Husserl hatte nur eine Möglichkeit, diese drohende Konsequenz zu umgehen, indem er nämlich den eben noch beflissen ausgehobenen Hiatus zwischen Sinn und Ausdruck, logischer und intuitiver Sphäre wieder zuschüttete, ja gewissermaßen das ursprüngliche Fundierungsgefüge auf den Kopf stellte, indem er gerade der ausdrückenden Schicht zugestand, der vorausdrücklichen Aktschicht ihre „eigene Form der ‚Begrifflichkeit’ einzubilden“[131].

Mehr unterschwellig als bewußt, eher halbherzig als überzeugt scheint ihm diese Notwendigkeit immer wieder zu dämmern: „Wir blicken ausschließlich auf ‚Bedeuten’ und ‚Bedeutung’ hin. Ursprünglich haben diese Worte nur Beziehung auf die sprachliche Sphäre, auf die des ‚Ausdrückens’. Es ist aber nahezu unvermeidlich und zugleich ein wichtiger Erkenntnisschritt, die Bedeutung dieser Worte zu erweitern und passend zu

[129] Ideen I, S. 288.
[130] Vgl. dazu u. Kap. 6.3.
[131] Ideen I, S. 286.

modifizieren, wodurch sie in gewisser Art auf die ganze noetisch-noematische Sphäre Anwendung findet: also auf alle Akte, mögen diese nun mit ausdrückenden Akten verflochten sein oder nicht."[132] Deutlich indes manifestiert sich auch sein Widerwille in dem obstinaten Versuch, die Trennung zwischen Sinn und Bedeutung zumindest pro forma aufrecht zu erhalten. Und doch kann er sich der entscheidenden Konsequenz nicht entziehen: Sinn, zumindest grundsätzlich ausdrückbarer Sinn, und nur dies ist eben (für Husserl) Sinn, distinguiert sich, d. h. konstituiert sich allererst in einer differentiellen Ordnung, die im weitesten Sinne sprachlich, textuell verstanden werden muß.[133] Diese Ordnung hat sich ihm immer schon eingeschrieben, ihn unterworfen. Ein präsemiotischer Sinn ist undenkbar, hätte keine Bedeutung, wäre phänomenologisch kein Sinn.

Dann ist aber eine vorsprachliche, durch die Opazität der Sprache ungetrübte Selbstwahrnehmung schlichtweg ausgeschlossen, wenn alle Intentionen und Cogitationes ihren distinkten und authentischen Sinn nur und notwendig auf der Grundlage einer differentiellen, sinnkonstituierenden, und das heißt eben im weiteren Sinne sprachlichen Ordnung empfangen und entfalten. Bestritten wird – und hier gerät dann nicht nur Husserls Prinzip der Prinzipien, daß letzter Geltungsboden aller Erkenntnis die selbstgebende Anschauung ist, sondern wohl auch das das abendländische Denken als ganzes dominierende Paradigma des Sehens und Anschauens ins Wanken –, daß Bewußtsein als reine Anschauung, Selbstbewußtsein entsprechend als reine innere Anschauung gedacht werden kann. Begründet wird diese Einrede im wesentlichen mit der den ganzen Linguistic Turn[134] leitenden Grundintuition, daß jede Intention, jeder Bewußtseinszustand sinnvoll sein, d. h. aber über eine sinnkonstituierende Struktur, d. i. eine Zeichenstruktur verfügen muß. „Der Sinn einer Intention ist das Minimum dessen, was einem Bewußtsein bewußt sein könnte; und diesen Sinn gibt es nur ‚verwoben' mit einem Ausdruck, d. h. in Form eines differentiell von anderen unterschiedenen Zeichens."[135] Das Zeichen ist somit die kleinste und elementarste Einheit nicht nur der Sprache, sondern auch des Denkens. Eine semiotische Struktur hat sich dem Bewußtsein immer schon eingeschrieben, dieses strukturiert und gegliedert. Eine unstrukturierte Wahrnehmung und vor-

[132] Ideen I, S. 285.
[133] Dieser Sachverhalt wird im folgenden Kap. 6 noch ausführlicher erörtert werden.
[134] Vgl. a. Kap. 13.5 und 13.7.
[135] Neo S. 296.

sprachliche Selbstgegenwart ist schlichtweg undenkbar. „Eine Sprache ist meiner Mir-selbst-Gegenwärtigkeit vorausgegangen. Älter als das Bewußtsein, als der Zuschauer, früher als jede Teilnahme (...). Dieser Text nimmt den Platz vor ‚mir' ein, geht mich an, besetzt mich, kündigt mich mir selbst an, wacht über der Komplizität, die ich mit meiner geheimsten Gegenwart unterhalte, überwacht mein Innerstes".[136]

[136] Dissemination S. 385 f., von mir leicht modifizierte Übersetzung.

6 Zeichen und Schematismus

Bis dato wurden wir Zeuge einer von innen her operierenden, kritischen Untersuchung des Herzstücks der Phänomenologie, des Bewußtseins. Sie fand die neuralgischen Schaltstellen des Husserlschen Denkens und macht sie durchsichtig als Symptome eines tieferliegenden, die Grenzen dieser Phänomenologie weit hinter sich lassenden, weitverzweigten Problemkontexts und Tradierungszusammenhangs, der sich im Kollektivsingular Metaphysik verdichtend kondensiert: In der vermeintlich intimen Selbstgegenwart des Subjekts, in der reinen Instanität eines unmittelbaren Jetzt, in der Prätention der bedingungslosen Re-präsentierbarkeit eines präsemiotischen Sinns offenbart sie, unsere anfänglichen Verdachtsmomente zu Gewißheiten verfestigend, eine fundamentalere Präsupposition, die den zum Subjekt abstrahierten Menschen, die Zeit, letztlich Sein überhaupt von der Präsenz und Parusie her denkt und bestimmt.

Diese Diagnose indiziert und initiiert eine Behandlung, die sich unter den Titeln eines irreduziblen *Verzugs*, einer spaltenden *Temporalisation*, einer strukturellen *Differenz* und nicht zuletzt einer zerfurchenden Inskription disseminaler *Zeichen*strukturen bis in die tiefsten Infektionsherde dieser Denktradition vorarbeitet. Nicht ohne Erfolg: Entgegen dem Postulat reiner, instantaner, intuitiver Selbstgegenwart bekundet sich dem Subjekt immer schon ein Moment von *Absenz* und *Alterität* ein*geschrieben*, dieses dezentrierend, depotenzierend, disseminierend. Ja, lautere Gegenwart, gesättigte Anwesenheit und reine Identität werden selbst als Fiktion entlarvt; vielmehr erweisen sich An- und Abwesenheit, Identität und Alterität, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als unauftrennbar – aber nicht mit dialektischer Nadel – vernäht.

Im folgenden gilt es insbesondere nach dem tieferen Zusammenhang, Zusammenklang und Zusammenspiel dieser drei auf den ersten Blick eher disparaten und dissonanten Anläufe zu fragen, gilt es als tiefste Klammer zu erfahren, daß sie konvergieren, ja im Fluchtpunkt koinzidieren. „Denn nichts anderes als die Sprache ist das Medium dieses Spiels von Präsenz und Absenz“[137], Identität und Differenzialität. Letztlich ist es das Zeichen und aus diesen konstituiert der Text und die entgrenzte Strukturalität, die hier

einer Metaphysik der Präsenz entgegengehalten werden. Diesem gilt es nun nachzudenken.

Knüpfen wir dazu an unsere Überlegungen zum Verhältnis von Bewußtsein und Sprache an. Wir bemühten uns um den Nachweis, daß jeder sinnvollen, vermeintlich reinen, intuitiven Anschauung eine vorgängige, Sinn allererst distinguierende, damit konstituierende Ordnung eingeschrieben sein muß, die diese auf der anderen Seite zugleich unter- und disseminiert. In eins damit wurde die unmittelbare, unvermittelte, rein intuitive, sozusagen sprachlos-stille Selbstgegenwart als Simulakrum denunziert und entlarvt. Sprechend, meinend, bedeutend werden Cogitationes eben nur und ausschließlich, indem sie sich einem sinnkonstituierenden System einschreiben, oder genauer, indem sich dieses ihnen immer schon eingeschrieben hat. „Es gibt also nur Zeichen, wofern es Sinn gibt. We think only in signs."[138] Doch konnten diese Darlegungen wirklich überzeugen? Haftete ihnen nicht ein persuasives, ein überrumpelndes Moment an? Warum soll eine sinnkonstitutive Ordnung, die somit jeglichem Sinn, damit aber auch dem intimsten (Selbst-)Bezug des Bewußtseins zugrundegelegt wird, überhaupt per se eine *semiotische* Ordnung darstellen? Warum kann es also nicht eine zwar sinnerfüllte, aber sozusagen schweigsame Selbstgegenwart geben, ein Selbstbewußtsein, das außerhalb der Sprache, „noch bevor es seine Zeichen über Raum und Welt verstreut, sich in seiner Anwesenheit zu fassen vermag"[139]? Gut, es war Husserls eigene Forderung, daß jeder Sinn in diesem weitest möglichen Sinne auch ausdrückbar, also sprachlich inkarnierbar sein sollte; aber muß man diese Forderung teilen, oder beschränkt sie die verhandelte Problematik doch mehr oder weniger auf seine Konzeption?

Zweifelsohne sind hier Fragen benannt, denen wir nicht ausweichen können. Doch können wir sie vielleicht geschickt wenden und in einer zentralen Frage bündeln: *Wenn* sich Sinn tatsächlich in diesem *weitesten* Sinne allererst im Medium der Zeichen konstituiert, also Ausfluß einer semiotischen Ordnung ist, wie wäre diese selbst dann zu denken und zu bestimmen? Auf irgendeine Weise damit zusammen hängt, wie sich latent immer wieder andeutete, eine zweite Problemstellung: Wie wir schon anklingen ließen,

---

[137] Stimme S. 59.
[138] Derrida lehnt sich hier deutlich an Peirce an (Vgl. Grammatologie S. 87).
[139] *Die différance* S. 32.

erwies sich als zentrales Strukturmoment der Husserlschen Philosophie und vermuteterweise der Metaphysik überhaupt ein gewisses Schisma zwischen einer kontingent-faktischen, sinnlich-empirischen Realität und einer Art extramundan-intelligiblen, transzendent-idealen Über-Wirklichkeit, einer meta-physis. Letztere legte Husserl, wie gesehen, als reinen Selbstbezug des transzendentalen Egos aus, also als die Möglichkeit des Bewußtseins, sich auf sich selbst zu beziehen, ohne mit der kontingent-faktischen, empirisch-materiellen, vor allem der sprachlich strukturierten Welt in Berührung zu kommen. Wenn sich nun aber zumindest der letztere, also der präsemiotische Selbstbezug, als bloße Illusion herausstellt, so stellt sich die Frage, welche Auswirkungen diese Desillusionierung für das derart fundamentale Schisma von Sinnlichem und Intelligiblem als solchem hat.

Einem tieferen Verständnis beider Problemkontexte näherzukommen, versprechen wir uns von einer vertieften Besinnung auf das Phänomen des Zeichens. Dabei kann es uns an dieser Stelle nicht darum zu tun sein, einzelne Zeichentheorien vorzuführen, vielmehr wollen wir versuchen, ihm Rahmen einer kursorischen Phänomenologie von Zeichen und Textualität bloß die wirklich grund-legenden Strukturen zu umreißen.

6.1 Referenz und Repräsentation

Was also ist ein Zeichen? Zu seinen fundamentalsten Bestimmungen wird zweifelsohne, fast schon trivialerweise, zählen, daß es bezeichnet, d. h. seine Referenz, die eine alte Definition in aller wünschenswerten Kürze beschreibt als ‚aliquid stat pro aliquo'. Das Zeichen verweist also auf etwas (eine Sache, eine Bedeutung, einen Gedanken, ein Konzept), das es damit zugleich vertritt und doch in seiner Abwesenheit gegenwärtig hält, kurz: *repräsentiert*. Und doch kann das Zeichen als solches nur verstanden werden in Hinblick auf die bezeichnete, jedoch abwesende (d. h. also dem Zeichen nicht inhärente) Sache. Es bleibt insofern stets ein vor-läufiges und gewissermaßen derivates Substitut, das seinen ganzen individuierenden Sinn aus der vertretenen, jedoch ursprüngli-

chen Sache schöpft; es stellt gewissermaßen eine Art Wechsel auf die grundsätzliche Möglichkeit ihrer Wieder-holung, Vergegenwärtigung, Anschauung dar. Obwohl das Zeichen also in einem gewissen Sinne die Präsenz des absenten Bezeichneten, dieses repräsentierend, hütet, schiebt es diese Präsenz zugleich auf, aus deren *potentieller* Wiederherstellbarkeit es zwar seinen ganzen Sinn gewinnt, von deren *faktischer* Wiederherstellung es aber um seinen ganzen Sinn gebracht würde. Nur im Vorbeigehen vermerken wir dabei den eigentümlichen Zusammenklang, in den die oben noch eher dissonant erscheinenden Momente der *Alterität*, des *Aufschubs* und des *Zeichens* an dieser Stelle bereits einstimmen.

6.2 Zeichen und Schematismus

Ein zweiter gemeinschaftlicher Grundzug im Zeichenverständnis der philosophischen Tradition läßt sich aus den z. T. äußerst divergenten Zeichenkonzeptionen filtrieren, nämlich daß das Zeichen eine eigentümlich (ver-)mittelnde, intermediäre Rolle in dem oben bereits benannten Schisma zwischen einer sinnlich-realen und einer intelligibel-idealen Sphäre einnimmt. „Jede linguistische Einheit ist zweiteilig und weist zwei Aspekte auf: Der eine ist sinnlich wahrnehmbar, der andere intelligibel – einerseits das Signans (der Signifikant Saussures), andererseits das Signatum (das Signifikat). Diese beiden für das sprachliche Zeichen (und das Zeichen im allgemeinen) konstitutiven Elemente bedingen und verlangen einander notwendigerweise.“[140] Die gleiche Aussage im Gewande einer anderen Terminologie lautet also, daß ein Zeichen mindestens zwei Momente umfaßt, nämlich einen sinnlich-manifesten Ausdruck und eine intelligible Bedeutung, daß es selbst sozusagen eine Vermittlung dieser beiden Momente, damit aber im weiteren Sinne dieser beiden Sphären schlechthin darstellt. Diese Vermittlung trägt, wie wir schon andeuteten, seit Kant, mit ausdrücklichem Bezug auf das Zeichen

[140] “Chaque unité linguistique est bipartite et comporte deux aspects, l’un sensible et l’autre intelligible – d’une parte le *signans* (le *signifiant* de Saussure), d’autre part le *signatum* (le *signiefié*). Ces deux éléments constitutifs du signe linguistique (et du signe en général) se supposent et s’appellent nécessairement l’un l’autre.“ (Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris 1963, S. 162).

spätestens seit den idealistischen Zeichentheorien eines Schelling oder Schleiermacher, die Bezeichnung *Schematismus*.

Traditionell gekennzeichnet ist diese Intermediation jedoch durch eine signifikante Prävalenz, die sich unmittelbar aus der im vorigen Kapitel dargelegten repräsentationistischen Modalität des Zeichens ergibt: Es ist nämlich durchgängige Auffassung der ‚metaphysischen' Zeichentheorien von Platon und Aristoteles bis hin zu Frege und Husserl, daß das Zeichen, und damit a fortiori seine sinnlich-materiellen Instanzen (seien sie nun lautlichen oder schriftlichen Substrats), nur sind, was sie sind, durch einen konstitutiven Bezug – allgemein im Sinne der Widerspiegelung oder Manifestation gedacht – auf ein übersinnliches, ideelles, manchmal auch nur psychisch verstandenes Reich der Ideen, Bedeutungen, seelischen Impressionen, Gedanken, oder allgemeiner und neudeutsch Intensionen. In der metaphysischen Tradition gilt die sinnlich-materielle Seite des Zeichens also als bloße Wiedervergegenwärtigung (Repräsentation) und akzidentelle Veräußerlichung der rein geistigen Bedeutungsseite, an deren Herausbildung sie keinen Anteil hat.

6.3 Saussure und das transzendentale Signifikat

Gegen diese mit der repräsentationistisch gefärbten Zeichenauffassung einhergehende Präponderanz einer rein geistig-intelligiblen Bedeutung, die im substrathaft-sinnlichen Zeichen bloß emaniert, wurde erst Anfang dieses Jahrhunderts in unterschiedlicher Form und unter verschiedenen Vorzeichen opponiert. Dabei erwies sich neben einer gewisse Züge des Nominalismus radikalisierenden, empiristisch-positivistisch orientierten Richtung eines allgemeinen Intensionsskeptizismus[141] eben auch der Ansatz als richtungsweisend, der den Strukturalismus initiierte und auch den Poststrukturalismus

[141] In verschiedenster Couleur vertreten u. a. vom Wiener Kreis, dem frühen Wittgenstein, Carnap, Quine bis hin zu Davidson und Putnam.

noch nachhaltig beeinflußt: die Zeichentheorie *Ferdinand de Saussures*.[142] Geleitet ist Saussure von einer Intuition, die uns bereits im ‚Bewußtsein und Zeichen' betitelten Gedankengang begegnete, daß nämlich jeder Sinn und jede Bedeutung zu ihrer Distinktion und Differenzierung einer vorgängigen Struktur bedürfen, ohne die sie bloß eine ‚amorphe (Nebel-)Masse' blieben. Diese Distinktion und Differenzierung von Sinn und Bedeutung ist nun aber nichts anderes als deren Artikulation im weitesten Sinne, womit die diese Artikulation allererst ermöglichende Struktur eo ipso eine sprachlich-semantische Struktur genannt werden muß, deren tragende Elemente eben als Zeichen betitelt werden.

Wenn nun aber sowohl eine naiv-mythische *naturalistische Zeichenauffassung*, nach der Zeicheninstanzen, also konkrete Laute oder Farbverteilungen, gleichsam von Natur aus bereits mit Bedeutungen behaftet sind, verworfen wird, als auch deren konträres Komplement, nämlich die genau gegenteilige *repräsentationistische Zeichenauffassung*, daß Zeicheninstanzen als Abbilder zuvor bestehender Ideen, Gedanken oder Konzepte aufzufassen seien – denn genau diese Auffassung wurde ja, wie eben dargelegt, u. a. von Saussure bestritten –, wenn also weder die Zeicheninstanzen den Bedeutungen, noch die Bedeutungen den Instanzen vorausgehen, dann ist ihre Verknüpfung und damit die Zeichensynthese nur gleichzeitig wie gleichursprünglich zu denken. Einen Sinn oder Gedanken zu erfassen bedeutet, ihn von anderen zu diskriminieren, und dies können wir nur anhand der somit konstitutiven Differenzen der signifiants, was eo ipso heißt, daß es ihn nur artikuliert gibt, also in ein strukturales Gewebe des Ausdrucksmaterials emaniert, und diese Manifestation einer Bedeutungs-Ausdrucks-Synthese ist somit nichts anderes als das Zeichen selbst. Ein Zeichen wird also weder als „Verstofflichung von Gedanken" (‚matérialisation des pensées'), noch als „Vergeistigung der Laute" (‚spiritualisation des sons') aufgefaßt, sondern gerade als Verknüpfung beider, als „Laut-Gedanke" (‚unité pensée-son'), also als Einheit von *Signifikat* und *Signifikant*, als deren wesentliches Kennzeichen sich zugleich die ‚Nichtnatürlichkeit' ihrer Verknüpfung, oder wie Saussure sagt, ihre *Arbitrarität* ergibt.[143]

---

[142] Vgl. zum folgenden F. de Saussure, *Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, hrsg. v. C. Bally u. A. Sechehaye, übers. v. H. Lommel, Berlin 1967 (künftig zit. unter ‚Grundlagen'), insbes. S. 76 ff.
[143] Grundlagen S. 134 und 79 ff.

Saussure setzt sich also mit einem entscheidenden Schritt von einem die ganze Tradition beherrschenden repräsentationistischen Zeichenverständnis ab, welches als Signatur einer fundamentaleren Dichotomie von Sinnlichem und Intelligiblem aufschimmerte. Ein Schritt mit unabsehbaren Folgen, wie sich bereits erahnen läßt: „Wenn nämlich die ‚geistige Leiblichkeit' und die ‚materielle Körperlichkeit' des Bezeichnenden untrennbar miteinander verflochten sind, dann läßt sich auch die geistige Selbständigkeit des Bezeichneten nicht länger aufrechterhalten. Der Sinn ist nicht der einem vernünftigen Denken entspringende Möglichkeitsgrund der Sprache, sondern als ‚Spur' oder ‚Urschrift' bleibt der Sinn geprägt durch die Materialität und Faktizität der Zeichenstruktur."[144]

Und doch melden sich bei genauerem Hinsehen Zweifel, inwieweit Saussure der Überstieg des besagten Hiatus zwischen ideal-intelligiblem Sinn und empirisch-materialer Sinnlichkeit tatsächlich gelingt. Konzipiert sein Zeichenbegriff nicht gerade eine Art Brücke, die diesen Hiatus zugleich überspannt wie – eben gerade als Brücke – braucht und bestätigt? So innig er Signifikant und Signifikat, sinnliche Manifestation und intelligible Bedeutung auch vermittelt, hält er nicht gerade in dieser Vermittlung an der grundlegenden Dichotomie fest? Ja impliziert die Vermittlung als Vermittlung nicht bereits die diakritische Entgegensetzung der Vermittelten? Offensichtlich ist auch Saussures Zeichenbegriff im Kern noch ein im klassischen Sinne dualistischer. „Der Begriff des Zeichens impliziert immer schon die Unterscheidung zwischen Signifikat und Signifikant, selbst wo diese (Saussure zufolge) letzten Endes nichts anderes sind als die zwei Seiten ein und desselben Blattes."[145] „Das Zeichen muß die Einheit einer Heterogenität darstellen, denn das Signifikat (Sinn oder Ding, noema oder Realität) ist nicht an sich Signifikant"[146]. So sehr dieser die Untrennbarkeit der beiden Seiten des Zeichens, von Signifikant und Signifikat auch beschwört, gerade in ihrer Untrennbarkeit beläßt er eben die entscheidende Dichotomie zwischen ihnen bestehen. M. a. W., auch bei Saussure bleibt die, wenn auch irreduzible, Synthese von Signifikat und Signifikant, die ein Zeichen allererst entstehen läßt, noch eine Beziehung, die von ihren Beziehungsgliedern abhängig und in diesem Sinne nachträglich ist. Damit einher geht also nicht nur eine

[144] Rudolf Bernet, Vorwort zur deutschen Ausgabe von Geo, S. 28 f.
[145] Grammatologie S. 25.
[146] Grammatologie S. 35.

gewisse Vorgängigkeit von Signifikat und Signifikant vor dieser Synthesis, sondern vor allem ihre ursprüngliche Spaltung.

Demgemäß bleibt jedoch grundsätzlich die Möglichkeit bestehen, das Signifikat – getrennt vom Signifikanten – ganz im Sinne Husserls zu denken, als ein prinzipiell in der erfüllten Präsenz eines intuitiven Bewußtseins denkbarer, jeder Veräußerlichung und Manifestation vorgängiger Sinn. Noch einen Schritt weiter: „Durch das Beibehalten der im wesentlichen und im rechtlichen Sinn strengen Trennung zwischen *signans* und *signatum* sowie der Gleichstellung von *signatum* und Begriff bleibt von Rechts wegen die Möglichkeit offen, einen *Begriff* zu denken, der *in sich selbst Signifikat ist*, und zwar aufgrund seiner einfachen gedanklichen Präsenz und seiner Unabhängigkeit gegenüber der Sprache, das heißt gegenüber dem Signifikantensystem.“[147] Einen solchen Begriff, der in sich selbst Signifikat wäre und jeglichem Verweis auf Signifikanten entbehrte, bezeichnet Derrida auch als *transzendentales Signifikat*.[148]

Ein transzendentales Signifikat wäre also ein solches Signifikat, das den Umweg über die Signifikanten abkürzt und unmittelbar in seine reine Selbstgegenwart findet. Die Möglichkeit eines solchen transzendentalen Signifikats ist offenbar die Kehrseite der die ganze metaphysische Zeichenauffassung tragenden Unterscheidung zwischen signans und signatum, zwischen Signifikant und Signifikat, die auch noch Saussures Denken leitet und bestimmt. „In dem Augenblick dagegen, wo man die Möglichkeit eines solchen transzendentalen Signifikats in Frage stellt und wo man erkennt, daß jedes Signifikat auch die Rolle eines Signifikanten spielt, wird die Trennung von Signifikat und Signifikant – das [traditionell dualistisch verstandene] Zeichen – von ihrer Wurzel her problematisch.“[149]

[147] SuG S. 55 f.
[148] Vgl. SuG S. 56 und Grammatologie S. 128.
[149] SuG S. 56 f.

„Die Stimme ist das nächste zum Denken, denn hier wird die reine Subjektivität gegenständlich, nicht als besondere Wirklichkeit, als ein Zustand oder eine Empfindung, sondern im abstrakten Element von Raum und Zeit.“[150]

„Die Metaphysik erklärt die Schrift der Natur gleichsam *pneumatisch*, wie die Kirche und ihre Gelehrten es ehemals mit der Bibel thaten.“[151]

6.4 Phonologozentrismus

Nun wollen wir der Möglichkeit eines transzendentalen Signifikats hier nicht direkt weiter nachgehen, sondern einen Umweg einschlagen zu einem weiteren Schauplatz metaphysischer Zeichenauffasssung. Dieser Schauplatz, der ebenfalls zerfurcht ist von dem tiefen Hiatus zwischen Sinnlichkeit und Intelligibilität, trägt seit Derrida den populären Namen *Phono(logo)zentrismus*. Wo ist er zu verorten? Wie ist er beschaffen? Er markiert den Umkreis des eigentümlichen Verhältnisses von intelligiblem Sinn, Stimme und Schrift; er ist charakterisiert durch eine bezeichnende Prävalenz in diesem Verhältnis, die den intelligiblen Sinn dem gesprochenen Wort, dieses aber vor allem dem geschriebenen Text vor- und überordnet und die für die gesamte Metaphysik konstitutiv sein soll. An die Sphäre reiner Geistigkeit als der authentischen Sinnquelle schließt sich also ein eigentümliches Ursprungsgefälle an: In unmittelbarer Nachbarschaft zum rein geistigen Signifikat wohnt der stimmliche Signifikant, der so alle weiteren Inkarnations- und Materialisationsformen an Authentizität und Ursprünglichkeit weit übertrifft.

Damit einher geht eine verhängnisvolle Abwertung der Schrift, die der authentischen Quelle am fernsten steht. Sie gilt als im doppelten Sinne derivatives Phänomen: „Signifikant eines Signifikanten, Repräsentation der sich selbst gegenwärtigen Stimme, der unmittelbaren, natürlichen und direkten Bezeichnung des Sinns (des Signifikates, der Vorstellung, des idealen Gegenstandes oder wie immer man will.)“[152] Diese Diskriminierung der Schrift läßt sich durch die ganze abendländische Tradition von Platon und Aristoteles über Hegel bis hin zu Saussure verfolgen. Drei Zitate sollen dies bloß exemplarisch indizieren. Aristoteles: „Es sind also die Laute, zu denen die Stimme gebildet

[150] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (künftig. zit. als ‚Enz’), Werke Bd. 8 - 10, § 351 Zusatz.
[151] F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, 8, KSA Bd. 2, S. 28.
[152] Grammatologie S. 54.

wird, Zeichen der in der Seele hervorgerufenen Vorstellungen, und die Schrift ist wieder ein Zeichen der Laute."[153] Hegel: „Diese [die Schrift] besteht daher aus Zeichen der Zeichen", nämlich aus Zeichen für „*Töne*, welche selbst schon Zeichen sind."[154] Saussure: „Sprache und Schrift sind zwei verschiedene Systeme von Zeichen; das letztere besteht nur zu dem Zweck, um das erstere zu repräsentieren"[155]. Schrift, so der gemeinsame Skopus, muß verstanden werden als bloß akzidentelle Verdopplung und sekundäre Veräußerlichung eines ursprünglich-authentischeren Signifikantensystems: des gesprochenen Wortes. Zugleich ist die Schrift als derivative Repräsentation der Stimme durch und durch phonetisch kontaminiert.

Kehrseite dieser Abwertung ist die Illusion einer unmittelbaren Nähe, einer authentischen Abkunft, ja einer Konvergenz von stimmlichem Signifikanten (dem mit dem geistig-spirituellem Phänomen des Atems Leben eingehaucht wird) und rein geistigem Signifikat; die Illusion einer unmittelbaren Selbstpräsenz „des ‚Sich-im-Sprechen-Vernehmens' durch die Lautsubstanz hindurch – die *sich* als nicht-äußerlicher, nicht-weltlicher, also nicht-empirischer oder nicht-kontingenter Signifikant *gibt*"[156]; also letztlich die Illusion einer absoluten Selbstpräsenz, des ungestörten Bei-sich-seins von Sinn und Logos, die so jeder Kontamination und Desavourierung sinnlich-kontingenter, weltlich-exteriorer Signifikation entgehen. „In nächster Nähe zu sich selbst *vernimmt sich* die Stimme (...) als völlige Auslöschung des Signifikanten: sie ist reine Selbstaffektion (...), die sich außerhalb ihrer selbst, in der Welt oder in der ‚Realität', keines zusätzlichen Signifikanten, keiner ihrer eigenen Spontaneität fremden Ausdruckssubstanz bedient."[157]

Deutlich erweisen sich jetzt die vorangehend skizzierte traditionelle Zeichenauffassung von Aristoteles bis einschließlich Saussure mit ihrer idealen Gipfelgestalt des transzendentalen Signifikats und der Phonozentrismus als zwei Seiten einer Medaille. „Der Begriff des Zeichens (Signifikant/Signifikat) trägt die Notwendigkeit in sich, die phonische Substanz zu privilegieren (...). Die *phone* ist in der Tat die bezeichnende Substanz,

---

[153] Aristoteles, *De interpretatione* I, 16 a 1, übers. v. E. Rolfes, Leipzig 1925.
[154] Enz. § 459.
[155] Grundlagen S. 28.
[156] Grammatologie S. 19.
[157] Grammatologie S. 38.

die sich dem Bewußtsein gegenüber als enge Verbündete der Vorstellung vom bezeichneten Begriff *ausgibt* (...). Wenn ich spreche, habe ich nicht nur das Bewußtsein, bei dem zu sein, was ich denke, sondern auch, jeglichen Signifikanten meinem Denken oder dem ‚Begriff' maximal anzunähern (...). Nicht nur scheinen sich Signifikant und Signifikat zu vereinigen, sondern in dieser Verschmelzung scheint der Signifikant zu erlöschen oder durchsichtig zu werden, um dem Begriff die Möglichkeit zu geben, sich selbst als das zu zeigen, was er ist, als etwas, das auf nichts anderes als auf seine eigene Präsenz verweist. Der äußerliche Charakter des Signifikanten scheint vermindert zu sein. Natürlich ist diese Erfahrung eine Illusion, aber eine Illusion, deren Notwendigkeit eine ganze Struktur oder eine ganze Epoche bestimmt hat. Auf dem Boden dieser Epoche hat sich eine Semiologie entwickelt, deren wesentliche Begriffe und Voraussetzungen von Platon bis Husserl über Aristoteles, Rousseau, Hegel usw. zu verfolgen sind."[158]

Doch auch wenn Derrida meint, im Primat der Stimme und ihrem Abglanz, der phonetischen Schrift[159], „das Zentrum des großen metaphysischen, wissenschaftlichen, technischen und ökonomischen Abenteuers des Abendlandes"[160] zu sehen, so ist sie doch auch Korrelat und Reflex vielleicht noch fundamentalerer Determinanten abendländisch-metaphysischen Denkens. Offensichtlich steht sie in enger Komplizenschaft mit dem bereits mehrfach angedeuteten Dominat einer ideal-geistigen Sphäre über eine bloß derivative, kontingent-faktische. Nicht nur erlag die ganze Tradition spätestens von Platon an diesem Herrschaftsverhältnis, sondern zugleich der Suggestion einer ganz besonderen Nähe des gehauchten Atems der Stimme zum reinen Sinn und Logos, ihrer vermeintlichen Inhärenz in der Idealität, vor jeder Veräußer(lich)ung an eine opake, unlautere, unkontrollierbare, wesensmäßig fremde, kontingente Faktizität und mundane Exteriorität. „Das Ohr dagegen vernimmt, ohne sich selber praktisch gegen die Objekte hinaus-

---

[158] SuG S. 59 f.

[159] Obwohl es zugleich zu beachten gilt, „daß es entgegen einem weitverbreiteten Vorurteil keine Lautschrift im reinen und strengen Sinne gibt. Die sogenannte Lautschrift kann prinzipiell und von Rechts wegen, und nicht allein auf Grund einer technischen oder empirischen Unzulänglichkeit, nur funktionieren, wenn sie nicht-lautliche ‚Zeichen' (Interpunktion, Zwischenraum usw.) in sich aufnimmt, die sich, wie man rasch gewahr wird, untersucht man ihre Struktur und ihre Notwendigkeit, mit dem Zeichenbegriff kaum vereinbaren lassen. Vielmehr, das Spiel der Differenz als Bedingung der Möglichkeit des Funktionierens eines jeden Zeichens, woran Saussure nur zu erinnern brauchte, dieses Spiel ist selbst stumm. Unhörbar ist die Differenz zwischen zwei Phonemen, die allein ihr Sein und Wirken als solche ermöglicht. Das Unhörbare eröffnet die zwei präsenten Phoneme, so wie sie sich präsentieren, dem Vernehmen. Gibt es also keine rein phonetische Schrift, so weil es keine rein phonetische *phone* gibt. Die Differenz, welche die Phoneme aufstellt und sie, in jedem Sinne des Wortes, vernehmbar macht, bleibt an sich unhörbar." (*Die différance* S. 31) Sie ist, wie Derrida es an anderer Stelle nennt, „das schweigende Unterpfand der Sprache." (a. a. O. S. 41).

zuwenden, das Resultat jenes inneren Erzitterns des Körpers, durch welches nicht mehr die ruhige materielle Gestalt, sondern die erste ideellere Seelenhaftigkeit zum Vorschein kommt."[161]

Doch können wir am Horizont dieser Überlegungen nicht eine weitere Signatur metaphysischen Denkens entziffern? Maskiert die Suggestion hermetischer Immanenz stimmlicher Selbstaffektion nicht bloß den tiefen, verborgenen Wunsch nach Kontrolle in der Transparenz, nach Verfügung in der Parusie, die gerade die Stimme zu hüten vorgibt. „Man ahnt bereits, daß der Phonozentrismus mit der historischen Sinn-Bestimmung des Seins überhaupt als *Präsenz* verschmilzt"[162]. „In der Geschlossenheit dieser Erfahrung wird das Wort als elementare und unzerlegbare Einheit des Signifikats und der Stimme, des Begriffs und einer transparenten Ausdruckssubstanz erlebt. In ihrer größten Reinheit (...) wäre diese Erfahrung als die Erfahrung des ‚Seins' aufgefaßt"[163] – *des Seins als Präsenz*. So geht auch die Hierokratie der Stimme einher mit dem Dominat der Präsenz: „Das formale Wesen des Signifikats ist die *Präsenz*, und das Privileg seiner Nähe zum Logos als *phone* ist das Privileg der Präsenz."[164]

Die bislang immer wieder aufschimmernde Verschwisterung von Zeichen und Schematismus, von Präsenz und Repräsentation, Idealität und Identität muß man vor Augen haben, wenn man die Zusammenhänge von Phonozentrismus, phonetischer Schrift und Metaphysik, sowie deren Kehrseite, die Verbindung einer Grammatologie der ‚Urtextualität' mit Metaphysikkritik verstehen will. „In dem der phonetisch-alphabetischen Schrift zugeordneten Sprachsystem ist die logozentrische Metaphysik entstanden, die den Sinn des Seins als Präsenz bestimmt."[165] Wenn dem so ist, dann muß Metaphysikkritik zugleich und insbesondere auch Kritik der phonetischen Schrift sein. Und tatsächlich versteht sich Derridas Denken als Denken einer radikal anderen Schrift.

---

[160] Grammatologie S. 23.
[161] Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik III*, Werke Bd. 15, Frankfurt 1970, S. 134.
[162] Grammatologie S. 26.
[163] Grammatologie S. 39.
[164] Grammatologie S. 35.
[165] Grammatologie S. 76.

6.5 Urschrift

Doch, wie könnte eine radikal *andere* Schrift gedacht werden und dennoch, da sie die vollkommene Durchtrennung der Nabelschnur zur ihrer Gebärstätte, der Metaphysik, niemals überleben könnte[166], einen Zusammenhang zur traditionellen Schrift wahren? Radikal anders zur i. e. S. phonetischen und i. w. S. metaphysischen Schrift wäre eine Schrift eben dann, wenn sie auf Identität und Idealität verzichten, die Matrix von Repräsentation und Präsenz sprengen würde. Aber ist das nicht abstrus: Eine Schrift, die nicht mehr auf den Grundpfeilern der Identität ruhte, die nicht mehr in der Präsenz ihr Zentrum, in der Repräsentation ihr telos finden sollte? Nun, eine Schrift, die der Identität vollkommen entsagen und dabei die einfache Unterscheidung von Prä- und Absenz dissimulieren wollte, müßte offensichtlich ganz auf Differenzen fußen. Die fundamentale Struktur dieses Schriftsystems, das grundlegende Muster dieses Textgewebes wäre eine reine Verkettung von Differenzen. „Aus dieser Verkettung folgt, daß sich jedes ‚Element' – Phonem oder Graphem – aufgrund der in ihm vorhandenen Spur der anderen Elemente der Kette oder des Systems konstituiert. Diese Verkettung, dieses Gewebe ist der *Text* (...). Es gibt nichts, weder in den Elementen noch im System, das irgendwann oder irgendwo einfach anwesend oder abwesend wäre. Es gibt durch und durch nur Differenzen und Spuren von Spuren."[167] Weitergehend müßte man gar behaupten, „daß der Bewegung des Signifikanten im Grunde nichts entgeht und daß die Differenz zwischen dem Signifikat und dem Signifikanten in letzter Instanz *nichts ist*."[168]

Wenn diesem freien Spiel der Differenz, die selbst nichts ist, nichts entgeht, könnte sich schlichtweg nichts mehr in lauterer Identität und reiner Präsenz darstellen und behaupten. Alles wäre gewissermaßen Repräsentation, „das *Repräsentierte* ist immer schon ein *representamen*"[169], was diesen Begriff zugleich hinfällig werden ließe, da es kein ursprünglich Präsentes mehr zu repräsentieren gäbe. „In diesem Spiel der Repräsentation wird der Ursprungspunkt ungreifbar."[170] Es gibt bloß ein „endloses Aufeinander-

[166] Vgl. die einleitenden Ausführungen (Kap. 1) und die terminierenden Überlegungen (Kap. 17.3).
[167] SuG S. 67.
[168] Grammatologie S. 42.
[169] Grammatologie S. 86.
[170] Grammatologie S. 65.

Verweisen – aber es gibt keine Quelle mehr. Keinen einfachen Ursprung.“[171] Dies führte nun zu einer fundamentalen Wende im Verständnis von Schrift als ‚Signifikant des Signifikanten’: Meinte diese Formel, wie wir sahen, die ganze philosophische Tradition hindurch die bloß sekundäre und derivate Extorisation und akzidentelle Supplementation eines authentischeren Signifikantensystems (nämlich der phone und des gesprochenen Wortes), das sich selbst wieder als bloß abgefallene Verdopplung des ursprünglichen, unendlichen Signifikats verstand; spiegelte sie ein fundamentales Verständnis von Schrift „als Vermittlung der Vermittlung und als Herausfallen aus der Innerlichkeit des Sinns“[172] wieder – so läßt sie sich auf einmal als Titel einer unendlichen Bewegung entziffern, die die Unterscheidungen Signifikat, Signifikant und Signifikant des Signifikanten, indem sie sie setzt, zugleich subvertiert, aufhebt und ausstreicht. Alles, ob vermeintlich Signifikat oder Signifikant, konstituiert sich allererst im Geflecht rein differentieller Verweise und Spuren, die aber jedes Bei-sich-ankommen, jede unmittelbar-unvermittelte Präsenz und Identität je schon sabotiert, absorbiert und verunmöglicht haben. Dieses Geflecht kennt – und das ist wohl der intrikateste und zugleich invasivste Zug – keine Grenze, keinen Anfang und kein Ende, folglich keinen Ursprung und kein Ziel, weder einen Urtext, noch vorgängige einzelne Elemente (sprich Zeichen), weder ein Sinnzentrum noch ein transzendentales Signifikat. „Es gibt kein Signifikat, das dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten entkäme, welche die Sprache konstituiert, und sei es nur, um ihm letzten Endes wieder anheimzufallen. Die Heraufkunft der Schrift ist die Heraufkunft des Spiels; heute kommt das Spiel zu sich selbst, indem es die Grenze auslöscht, von der aus man die Zirkulation der Zeichen meinte regeln zu können, indem es alle noch Sicherheit gewährenden Signifikate mit sich reißt, alle vom Spiel noch nicht erfaßten Schlupfwinkel aufstöbert und alle Festen schleift, die bis dahin den Bereich der Sprache kontrolliert hatten.“[173]

---

[171] Grammatologie S. 65.
[172] Grammatologie S. 27.
[173] Grammatologie S. 17 f. – Diese Anmerkungen bieten nicht nur eine direkte Vordeutung auf unsere Überlegungen im *Dritten Teil* dieser Untersuchung, sondern sie bestätigen ex post auch den bisher eingeschlagenen Gang der Abhandlung: „*Spiel* wäre der Name für die Abwesenheit des transzendentalen Signifikats als Entgrenzung des Spiels, das heißt als Erschütterung der Onto-Theologie und der Metaphysik der Präsenz. (...) Dieses *Spiel*, das als die Abwesenheit des transzendentalen Signifikats gedacht wird, ist nicht ein Spiel *in der Welt*, als welches es von der philosophischen Tradition seit je bestimmt wurde, um es *in Grenzen zu halten* (...) Um das Spiel in seiner Radikalität zu denken, muß zuallererst die ontologische und transzendentale Problematik gewissenhaft *aufgearbeitet* werden, muß geduldig und entschieden durch die Fragen nach dem Sinn von Sein, dem Sein des Seienden und dem transzendentalen Ursprung der Welt – der Weltlichkeit der Welt – hindurchgegangen, angestrengt und bis zuletzt der kritischen Bewegung Husserlscher und Heideggerscher Fragen, deren Wirksamkeit und Lesbarkeit es zu erhalten gilt,

Damit ergibt sich von selbst eine unhintergehbare ‚Universalität' und ‚Ubiquität' der Schrift: ‚Alles', a fortiori die gesprochene Sprache, ist folglich Schrift und Text *in diesem ‚ursprünglichen' Sinne*. Und doch gab diese ‚Selbstverständlichkeit' so reichen Anlaß zu Mißverständnissen. Übersehen wurde dabei stets die grundlegende „Verschiebung der Schrift, die systematische Umformung und Verallgemeinerung ihres ‚Begriffs'. Der alte Gegensatz von Sprache und Schrift [im traditionellen Sinne] hat keinerlei Trefflichkeit mehr, um den Text zu kontrollieren, der diesen Gegensatz entschieden dekonstruiert. Ein solcher Text ist genausowenig ‚gesprochen' wie ‚geschrieben', genausowenig *gegen* die Sprache wie *für* die Schrift, im metaphysischen Sinne dieser Worte, und auch nicht für irgendeine dritte Kraft, vor allem nicht für irgendeinen Radikalismus des Ursprungs oder des Zentrums. (...) ‚Deshalb stand es niemals an, einen Graphozentrismus einem Logozentrismus noch im allgemeinen irgendein Zentrum irgendeinem Zentrum entgegenzusetzen... Noch weniger eine Rehabilitierung dessen, was man stets Schrift geheißen hat. Es handelt sich nicht darum, der Schrift ihre Rechte, ihre Vorzüglichkeit oder ihre Würde zurückzugeben...' (...) ‚Die orale Sprache gehört bereits dieser [ursprünglichen] Schrift an. Aber das setzt eine Modifizierung des Schriftbegriffs voraus... Der Phonologismus duldet so lange keinen Einwand, wie man die geläufigen Begriffe von Sprache und Schrift, die das feste Gewebe seiner Argumentation bilden, bewahrt. Geläufige, alltägliche und überdies, was nichts Widersprüchliches ist, von einer alten Geschichte bewohnte Begriffe, von wenig sichtbaren, aber um so gestrengeren Grenzen umrissen.'"[174]

Nun, diese Andeutungen sind an dieser Stelle schlichtweg (noch) nicht zu verstehen. Wollen wir nachvollziehen, „daß das Signifikat ursprünglich und wesensmäßig (...) Spur ist, daß es sich *immer schon in der Position des Signifikanten* befindet" und daß dies „der scheinbar unschuldige Satz [ist], in dem die Metaphyisk des Logos, der Präsenz und des Bewußtseins die Schrift als ihren Tod und ihre Quelle reflektieren muß"[175] – „eine Betrachtung, die notwendigerweise zusammengeht mit einer *Sollizitation* der Onto-Theologie, indem sie diese in ihrer Totalität gewis-

---

gefolgt werden (...) *Zuerst* also muß das *Spiel der Welt* gedacht werden, und dann erst kann man versuchen, alle Spielformen in der Welt zu begreifen." (a. a. O. S. 87 f.)

[174] Dissemination S. 202. Das erste Selbstzitat stammt aus Pos S. 47, das zweite in modifizierter Übersetzung aus der Grammatologie S. 95 ff. Vgl. a. a. a. O. S. 36, Anm. 9 und S. 105.

[175] Grammatologie S. 129.

senhaft wiederholt und so in ihren unangefochtensten Evidenzen *erschüttert*“[176] – so müssen wir noch tiefer ansetzen. Wir müssen der Frage nachgehen, ob und wie eine Struktur, die einzig aus Differenzen besteht, überhaupt zu denken ist. Wir müssen uns überhaupt viel grundlegender und ausführlicher dem Strukturbegriff zuwenden. Diesem soll das nächste Kapitel nachgehen. – Doch eines läßt sich bereits erahnen: Ein Strukturbegriff, der nicht mehr auf der Identität aufbaut, sondern die Differenz als noch fundamentaler zugrundelegt, verbietet es schlichtweg, „daß zu irgendeinem Zeitpunkt, in irgendeinem Sinn, ein einfaches Element als solches *präsent* wäre und nur auf sich selbst verwiese.“[177] Er würde die bloße Möglichkeit eines transzendentalen Signifikats katexochen ausstreichen, womit unser Umweg[178] wieder in den vorherigen Gedankengang einmündet, oder vielmehr, sich seines vermeintlich *Um*weghaften begeben hätte.

[176] Grammatologie S. 128.
[177] SuG S. 66.
[178] Vgl. Anfang v. Kap. 6.4.

7 Metaphysik und Struktur

Die philosophische Karriere des Begriffes der *Struktur* in unserem Jahrhundert erscheint geradezu schwindelerregend: initiiert durch eine bestimmte Lektüre[179] von F. de Saussures *Cours de linguistique générale* (obwohl sich dieser Begriff bekanntlich dort gar nicht findet) stieg er auf zu einer philosophischen Schlüsselkategorie und namensgebenden Marke in Sprachspielen weit über die Grenzen zeitgenössischer Philosophie hinaus. Berücksichtigt man jedoch die Ahnenreihe dieses Begriffs, so relativiert sich dieser erste Anschein: Sachlich beerbt der Begriff der Struktur vielmehr den viel älteren philosophischen Karrierebegriff des *Systems*, der besonders in der Zeit des Deutschen Idealismus reüssierte und der in der sachlichen Ahnenfolge wiederum auf den Begriff der *episteme* und damit auf die Anfänge abendländischer Philosophie überhaupt zurückverweist[180]. Wir wollen nun einige Charakteristika dieses metaphysischen Systembegriffs herausdestillieren, bevor wir uns vor Augen führen, mit welchen Innovationen Saussure diesem, respektive dem Strukturbegriff im sogenannten Strukturalismus, einen so durchschlagenden Erfolg bescherte. Anschließend bleibt zu fragen, wie sich denn dieses eigentümliche Aneignungs- und zugleich Absetzungsverhältnis konfiguriert, das sich im Terminus *Post-strukturalismus* andeutet.

[179] Jener seiner ersten beiden Herausgeber Bally und Sechehaye (1915).
[180] Vgl. zu letzterem Verweis SZS S. 422.

7.1 Die Struktur der Metaphysik

In der metaphysischen Tradition wurde das in einem Beziehungsgeflecht mit anderen Elementen eingebettete Systemelement aus einer eigentümlichen Verschränkung von Identität und Differenz bestimmt: Ein Element ist unterschieden von anderen in dem, was es selbst ist, doch hat es sein Wesen zugleich in dem, was es von anderen unterscheidet, was es also nicht selbst ist. Dabei galt stets und grundsätzlich das Prinzipat der Existenz vor der Essenz, der Bezogenen vor der Beziehung, des Satzes der Identität über das alte scholastische Prinzip der Wesensbestimmung ‚omnis determinatio est negatio': Erst als mit sich selbst Identisches stellt etwas überhaupt eine Entität dar; die determinatio (also auch die negatio) setzt immer schon die identificatio voraus.[181] Tatsächlich ist dieser wesentliche metaphysische Grundsatz ganz eng verknüpft mit einer anderen Maxime des metaphysischen Struktur- respektive Systembegriffs: ihrer prinzipiellen *Abgeschlossenheit*. Doch hierauf werden wir später genauer eingehen.

Nun stehen die Elemente im System natürlich nicht willkürlich nebeneinander, sondern ihr Verhältnis zueinander ist distinkt, also klar und eindeutig bestimmt. Jedes Element hat im Reigen der übrigen seinen festen Platz, der ihm angewiesen wird durch etwas, das man den Bauplan des Systems nennen könnte, einen Kanon konstitutiver Prinzipien, der das System erst zu dem macht, was es ist: einer *geordneten* Zusammenstellung. Erst diese Ordnung sichert Kohärenz und Einheitlichkeit. Diese ordnenden Prinzipien selbst sind dabei wieder derart ‚systematisch' zusammengestellt und aufeinander bezogen, daß sie auf ein letztes, zentrales Prinzip verweisen, das man folglich das Zentrum des Systems nennen könnte. – Neben diesen beiden entscheidenden Merkmalen des metaphysischen Systembegriffs, also der *Finität* und der *Zentrizität,* können durchaus weitere benannt werden, die aber für die nun folgenden Überlegungen nicht eine so entscheidende Rolle spielen und daher nur kursorisch aufgezählt werden sollen: Zu nennen wäre sein *holistischer Charakter,* der nicht nur impliziert, daß jedes Element grundsätzlich auf jedes andere bezogen werden kann, sondern sich ausschließlich aus diesen Bezügen, also aus dem Gesamtzusammenhang des Systems versteht. Damit zusammen hängt ein

[181] Und wie diese Grundeinsicht immer noch weite Bereiche der Philosophie dominiert, belegte uns eingangs der Untersuchung bereits Quines berühmtes Diktum.

genereller Anspruch auf *Universalität*: Ein vollkommen außenstehendes Etwas ist schlichtweg undenkbar, allein schon durch die Negation bzw. die Beziehung des ‚Anders als alle anderen...' wird es letztlich wieder eingefangen, wie es ja die dialektischen Systeme und namentlich dasjenige Hegels in schwindelerregender Weise demonstriert haben. Dabei sind diese Strukturen *ideal* gedacht und damit zugleich *invariant* und *ahistorisch*: auch jede historisch-genetische Transformation verläuft letztlich in den fest vorgezeichneten Bahnen des Systems. Und last but not least sind sie, wenn nicht immer auf den ersten Blick, so doch grundsätzlich *transparent* und *intelligibel*: Als completa mappa mundi erschließen sie dem Kundigen die Struktur von Welt und Selbst und machen diese so, wenigstens akademisch, beherrschbar.

Daß nun System, Struktur und Strukturalität einen ausgezeichneten Topos kritischer Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition darstellt, verrät schon der Name derjenigen philosophischen Richtung, der u. a. Derrida zugerechnet wird: des Post*strukturalismus*. Dessen Kritik am metaphysischen Systembegriff findet ihr Angriffsziel vor allem in der taxonomischen Geschlossenheit (‚cloture'), der prinzipiengesteuerten Organisation, der damit einhergehenden vermeintlichen Beherrschbarkeit – zuvorderst aber in deren Kulminationspunkt und Wesensort, dem postulierten Zentrum der Struktur, das als Sinnzentrum und zugleich als integrale Sinntotalität verstanden werden mußte, als *sens total, signification intégrale*, ja als – und spätestens hier merken wir auf – *signifié transcendental*. Im folgenden wollen wir uns nun den Strategien dieser Angriffe und ihrer (vernichtenden) Folgen zuwenden. Dabei rücken wir zuerst das Zentrum ins Zentrum unserer Betrachtungen, eh wir den Fokus auf die Abgeschlossenheit und Finität aller metaphysischen Systeme richten. Als Horizont und Hintergrund dieser Untersuchungen lassen wir die Fragestellung nach einem vollkommen differentiellen ‚System' natürlich nicht aus den Augen.

7.2 Zentrismus und Utopie

7.2.1 Fichtes Vexation

Bekanntlich bildet das Zentrum der Fichteschen Systeme das absolute Ich. In ihm konvergieren ratio essendi und cognoscendi, Welten- und Erkenntnisgrund. Als absolutes geht es somit jedem anderen, nicht-ichlichen Seienden voraus, wie es auch dem System, das es allererst konstituiert und organisiert, gewissermaßen vorgeordnet ist. – Und doch kann sich auch das absolute Ich selbst dem fundamentalsten Gesetz des Denkens und Erkennens nicht entziehen: dem „Reflexionsgesetz aller unserer Erkenntnis – nämlich: Nichts wird erkannt, was es sei, ohne uns das mit zu denken, was es nicht sei. (...) Und eben diese Art unserer Erkenntnis, nämlich etwas vermittelst des Gegensatzes zu erkennen, heißt etwas bestimmen.“[182] Was ist nun der Clou? Auch das vermeintlich absolute Ich scheint mit einem Mal verwiesen auf eine Kontrastfolie von Nicht-Ich, vor der es sich allererst konturieren kann und profilieren muß. Demnach könnte es aber als absolutes, von jeglichem Nicht-Ich losgelöstes, gerade nicht gedacht werden. Wie soll es dann aber noch zum Demiurgen taugen? – Fichte hat diese Aporie wohl lange gequält. Später hat er bekanntlich die Absolutheit des Ichs eingezogen und dem unendlichen Anderen, Gott, in die Hände gelegt, von dem her allein das Ich sich verstehen und bestimmen kann. Eine Kapitulation, kein Ausweg.[183]

---

[182] J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre 1798 nova methode*, in: J. G. Fichte, *Nachgelassene Schriften*, hg. von H. Jacob, Bd. 2, Berlin 1937, S. 368. Vgl. dazu a. Neo S. 79 f.

[183] Natürlich ist die Problematik sehr verkürzt dargestellt, ließe sich auf Fichtes kunstvolle Versuche verweisen, daß dem Ich gegenübergesetzte Nicht-Ich in Prozessen der Erkenntnis, Bewußtwerdung und letztlich der Konstitution wieder ins Ich rückzuführen. Doch müssen alle diese Versuche nicht nur als gescheitert gelten, sondern sie führen geradezu in weitere Aporien, die dann für die neuzeitliche Subjek-Philosophie prägend sind, und die am schärfsten vielleicht Foucault in seinen drei dilemmatischen Dopplungs-Figuren des transzendental-empirisch gespaltenen, im Spannungsverhältnis von Bewußtem und Unbewußtem zerstückelten, sich selbst ursprünglichen und zugleich abkünftigen Subjekts ausformuliert hat (vgl. M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1974, S. 384 ff.). Vgl. auch Kap. 16.

7.2.2 Zentrismus und Utopie

Dieser kurze Exkurs in die Philosophiegeschichte stößt offensichtlich auf einen Nervenstrang der abendländischen Philosophie, der immer mal wieder schmerzte und gerade im Idealismus eine große und aufwendige Kunst der Anästhesie und eine breite Palette an Palliativen hervorrief, dessen endgültige Heilung oder Abtötung aber nie gelang. Versuchen wir, ihn ein Stück weiter zu präparieren. Offensichtlich besteht die Symptomatik in einer eigentümlichen Katachrese, in die sich die Vorstellung einer zentral organisierten Struktur bei näherem Hinsehen verstrickt und die wir nun der Deutlichkeit halber zuspitzen wollen. Wie steht es nämlich um das Zentrum? Das Zentrum einer Struktur kann nur als Zentrum *in* der Struktur gedacht werden. Denn – wir erinnern uns an Fichtes Reflexionsgesetz – eine dezidierte Bestimmung, einen distinkten Sinn gewinnt dieses Zentrum für sich wie als Zentrum nämlich ausschließlich aus der differentiellen Beziehung zu den anderen (de-zentralen) Elementen, also aus der unauflöslichen Eingewobenheit in den Gesamtzusammenhang dieser Struktur. Und nicht anders könnte es sein, wie wir früher schon angedeutet haben, denn ebenso läßt die essentiale Eigenschaft der Universalität keinen Raum mehr für ein Außerhalb der Struktur; das ganz andere, der Struktur vollkommen Entzogene ist schlichtweg undenkbar. Alles, was ist, ist unauflöslich in sie verstrickt.

Konstituiert sich nun aber auch das grundlegendste Strukturprinzip ausschließlich im disseminalen Verweisungszusammenhang der Struktur, kann es schlechterdings nicht mehr als zentral gelten. M. a. W.: Das Fundament, auf dem die Struktur gründet, kann ihr nicht inhärent sein. Der Webstuhl kann niemals selbst Bestandteil des strukturalen Gewebes sein; die Spinne, um das berühmte Bild von Roland Barthes aufzugreifen, eben niemals Bestandteil ihres Netzes. „Man hat daher immer gedacht, daß das seiner Definition nach einzige Zentrum in einer Struktur genau dasjenige ist, das der Strukturalität sich entzieht, weil es sie beherrscht. Daher läßt sich vom klassischen Gedanken der Struktur paradoxerweise sagen, daß das Zentrum sowohl *innerhalb* der Struktur als *auch außerhalb* der Struktur liegt. Es liegt im Zentrum der Totalität, und dennoch hat

die Totalität *ihr* Zentrum *anderswo,* weil es ihr nicht angehört. Das Zentrum ist nicht das Zentrum."[184]

Ein Strukturzentrum müßte zugleich Bestandteil der Struktur und grundsätzlich von ihr unterschieden sein. Nur *in* der Struktur der Sprache hätte es eine Bedeutung, nur *in* der Struktur der Welt ein Sein. Außerhalb dieser completa mappa mundi gibt es schlicht keinen Ort, außerhalb der Struktur der Sprache schlichtweg keinen Sinn, außerhalb der intelligiblen Strukturen des Geistes gäbe es schlicht keine Möglichkeit, es zu denken und zu bestimmen. Und doch kann der Seins- oder Erklärungsgrund niemals im derart Begründeten, das Prinzipium niemals im Prinzipiat aufgehen, bleibt Münchhausen eben ein Lügenbaron. – Dieses ausweglose Dilemma läßt nur einen Schluß zu, „daß es kein Zentrum gibt, daß das Zentrum nicht in der Gestalt eines Anwesenden gedacht werden kann, daß es keinen natürlichen Ort besitzt, daß es kein fester Ort ist, sondern (...) eine Art von Nicht-Ort"[185]. Das Zentrum erweist sich schlichtweg als ou-topos, als eine *Utopie.*[186]

---

[184] SZS S. 423.
[185] SZS S. 424.
[186] Über einen gewagten Perspektivenwechsel könnte noch ein weiterer Aspekt der Problematik erschlossen werden. Folgt man nämlich einmal der den ganzen Strukturalismus wie Poststrukturalismus leitenden linguistischen Betrachtungsweise, dann läßt sich das für die metaphysischen Systeme und Diskurse konstitutive Strukturzentrum nämlich als sogenannter symbolischer Nullwert oder auch Null-Phonem deuten. Dieses wird verstanden als „allen anderen Phonemen (...) darin entgegengesetzt, daß es kein einziges differentielles Merkmal und keinen einzigen konstanten phonetischen Wert besitzt. Im Gegenteil, seine eigentliche Funktion ist es gerade, den Gegensatz zur Abwesenheit eines Phonems zu bilden." (R. Jakobson, J. Lotz, *Notes on the French Phonemic Pattern,* in: *Word,* B. 5, Nr. 2, New York, August 1949, S. 155; zit u. a. bei Lévi-Strauss, *Introduction à loeuvre de Marcel Maus,* in: Marcel Maus, *Anthropologie et sociologie,* 3. Aufl., Paris 1966, S. XLIL) Somit wäre dem oben angerissenen metaphysischen Zentrismus sein zentraler Wesenszug noch nachzutragen, nämlich daß das Zentrum, das transzendentale Signifikat, als die reine und absolute Anwesenheit gedacht wird und daß sich die Abfolge der Umbesetzungen in eben dieser Kontinuität bewegt, die den Sinn von Sein aus der Anwesenheit, von der sinnlichen oder gedanklichen Verfügbarkeit her denkt.

7.3 Strukturalismus und Poststrukturalismus

7.3.1 Saussures Strukturbegriff

Die vorgeführte Dezentrierung des Struktur- respektive Systemgedankens, in der von so manchem Anhänger und Gegner Derridas zentrale Operation erblickt wird, erweist sich bei genauerer Betrachtung und im Ergebnis als weit weniger originell, als häufig propagiert. Denn tatsächlich kam ein halbes Jahrhundert zuvor kein geringerer als der Initiator dieses Strukturbegriffs selbst, der Schweizer Linguist Ferdinand de Saussure, bereits zu einem im Resultat ebenfalls vollkommen dezentrierten Strukturbegriff, wenn auch auf einer ganz anderen Blick- und Fragebahn. Als Linguist ist Saussure geleitet vom Paradigma des Zeichen- und Sprachsystems. Dabei setzt er sich von der gesamten Tradition, wie wir oben schon andeuteten[187] und nun weiter ausführen können, durch eine revolutionäre Blickwende ab. Nicht mehr die schematische Beziehung von Ausdruck und Bedeutung, oder in seiner Terminologie, von Signifikant und Signifikat bildet die konstitutive Grundlage der Zeichenstruktur, sondern vielmehr die differentiell-diakritische Beziehung der Zeichen untereinander. Seine Grundintuition lautet: Um ein Zeichen als solches zu identifizieren, muß es allem zuvor von allen möglichen anderen Zeichen unterschieden werden, was aber heißt, daß die Diskrimination der Identifikation vorausgeht. Demgemäß konstituiert sich ein System aus Zeichen also weniger aus kompakten, integralen, semantischen Kernpunkten, die sich nachträglich auch noch in ein Beziehungsgeflecht verwickeln, als vielmehr aus einem Netz von Differenzen und Oppositionen, dessen Knotenpunkte, nämlich die Zeichen, eher als vollkommen entkernte Grenzelemente zu denken sind, die diese Bezüge bloß versammeln – wenn überhaupt: „Alles Vorausliegende läuft darauf hinaus, *daß es in der Sprache nur Verschiedenheiten gibt.* Mehr noch: eine Verschiedenheit setzt im allgemeinen positive Einzelglieder voraus, zwischen denen sie besteht; in der Sprache aber gibt es nur Verschiedenheiten *ohne positive Einzelglieder*. Ob man Bezeichnetes oder Bezeichnendes nimmt**,** die Sprache enthält weder Vorstellung noch Laute, die gegenüber dem sprachlichen System präexistent wären, sondern nur begriffliche und lautliche Verschiedenheiten, die sich aus dem

[187] Vgl. Kap. 6.4.

System ergeben. Was ein Zeichen an Vorstellung oder Lautmaterial enthält, ist weniger wichtig als das, was in Gestalt der andern Zeichen um dieses herum gelagert ist.“[188]

Diese berühmte Saussuresche Grundeinsicht läßt sich nun aber mit Bezug auf den Begriff des Systems überhaupt verallgemeinern: Jedes Systemelement ist mit sich selbst identisch *nur* insofern, wie es von allen anderen Systemelementen unterschieden ist. Pointiert ausgedrückt: Es hat sein Sein nur noch in dem, was es *nicht* ist. Und was für den Seinsgrund, das gilt a fortiori für den Erkenntnisgrund: Etwas von *allen* anderen Systemelementen unterschieden zu haben ist gleichbedeutend mit etwas *vollständig* bestimmt und erkannt zu haben, vice versa. Daraus folgt natürlich ein betont *holistischer* Zug dieses Denkens: Nur aus dem *ganzen* System heraus, nur in vollständiger Kenntnis *aller* übrigen Elemente ist mir die Erkenntnis oder allgemein der Umgang mit einem Element möglich. – Was also auf den ersten Blick als linguistisch motivierte Verschiebung des Blickwinkels erscheinen mag, das erweist sich nun als Dekonstruktion avant la lettre im besten Derridaschen Sinne – mit einschneidenden Folgen: Die Identität findet sich ihres bislang unumstößlichen Primats beraubt, sie gründet nun selbst in einem Geflecht aus Differenzen und nicht mehr umgekehrt. Das System wird vollkommen entsubstanzialisiert, es besteht allein aus reinen Distinktionen, Abgrenzungsbeziehungen, einzig aus dem unentwegten Spiel der Differenzen ohne materielles Substrat. Ein solches System ist nicht mehr als zentriertes denkbar, da die einzelnen Elemente „lediglich durch Unterscheidungen bestehen, die nicht positiv durch ihren Inhalt, sondern negativ durch ihre Beziehungen zu den anderen Gliedern des Systems definiert sind.“[189] Kein Element kann sich dem konstitutiven Spiel der Differenzen entziehen und in reiner présence-a-soi, in reiner Selbstgegenwart den Grundstein aller anderen Systemelemente bilden. Ja, vielmehr verkommt die Idee des Elementes selbst zum leeren Grenzbegriff: Als System reiner Differenzen ist es *nichts weiter* als ein Geflecht von Unterschieden, das heißt aber: *Die Beziehung ist alles, ihre jeweiligen Aufhängungspunkte sind nichts*. Außer dem Ganzen gibt es nichts Festes, Partikulares, Selbständiges mehr. Das System muß verstanden werden als „autonome Entität von inneren Abhängigkeiten, also als *Struktur*“[190]

---

[188] Grundfragen, S. 143. Vgl. überhaupt S. 139 ff.
[189] Grundfragen S. 139.
[190] So die klassische Definition nach L. Hjelmslev, *Essais linguistiques*, Kopenhagen S. 1959, S. 21 (Herv. v. mir).

7.3.2 Die Entgrenzung der Struktur

Und doch drückt, ja erdrückt auch Saussures so radikalen wie innovativen Ansatz noch eine metaphysische Erblast, die sich erschließt, wenn wir uns seine Blickbahn ein Stück weiter vergegenwärtigen. Wie gesagt, Saussure war Linguist. Folglich traten vor allem und nahezu ausschließlich sprachliche Ordnungen und Zeichensysteme in sein Blickfeld. Diese teilen nun mit den Strukturtypen der Metaphysik das entscheidende Charakteristikum der clôture, der Geschlossenheit; sie sind allesamt, wie der Linguist sagt, Taxonomien. Dieses auf den ersten Blick unscheinbare Merkmal erweist sich nun als trojanisches Pferd in dieser ganzen Frontstellung gegen den metaphysischen Systembegriff: Denn es ist diese Begrenztheit der taxonomischen Struktur, die das freie Spiel der Differenzen sich totlaufen läßt, es ist diese Abgeschlossenheit, die Wandel und Werden der Konstellationen erstickt, den unentwegt schwingenden Fluß der inneren Beziehungen und Verhältnisse erstarren läßt und so die Struktur in den Bann von Identität, Fixierung, Kontrollier- und Beherrschbarkeit zurückschlägt.

Doch folgen wir der Ordnung des Arguments und vergegenwärtigen uns in einem ersten Schritt noch einmal das Resultat der vorangegangen Überlegungen: Wenn die Dinstinktion eines Zeichens, und allgemeiner eines Elementes eines beliebigen Systems, seine Diskrimination von allen anderen Zeichen bzw. Elementen voraussetzt, dann hat es sein Sein also gerade nicht in einem reinen Selbstbezug, sondern ausschließlich im differentiellen Verweisgeflecht zu allen anderen Zeichen/Elementen. Abstrakt gesprochen ist das einzelne Element gerade der aggregierte Unterschied zu allen anderen Elementen, ein substanzloses Bündel von Differenzen; somit ist es zugleich *von sich selbst* um das Universum aller anderen, differenten Elemente geschieden. Insofern konnten wir uns durchaus berechtigt fühlen, in diesem Ansatz das Primat der Identität gegenüber der Differenz, damit aber eine Grundfeste der Metaphysik wanken zu sehen. Doch, so müssen wir nun bei zweitem Hinsehen feststellen, kommt es doch nicht zu deren endgültigem Fall. Denn, auch wenn ein Zeichen eine große Zahl, ja ein Universum von Differenzen zu anderen Elementen ‚überwinden' muß, so kommt es bei Saussure und den Strukturalisten eben aufgrund der taxonomischen Abgeschlossenheit und Endlichkeit ihres Zeichenuniversums letztendlich doch identifizierend auf sich selbst zurück. Auch wenn die vielen Differenzen erst einmal die treibende Bestimmungskraft sind, sie mün-

den schließlich in eine letzte Identität des Zeichens mit sich selbst. Man mag darin einen gewissen Anklang an Hegel vernehmen oder nicht[191], Saussures Verharren auf dem Boden der Metaphysik – wenn auch vielleicht nur mit einem Bein, allerdings dem Standbein, während das andere, das Spielbein, unter dem Motto des Primats der Differenz und Entsubstanzialisierung die Grenzen bereits experimentell überschreitet – ist jedenfalls unbezweifelbar.

Diese unsere ursprüngliche Prätention konterkarierende Einsicht wird noch deutlicher, wenn wir uns veranschaulichen, wie Saussures dem ersten Anschein nach so flottierender Ansatz letzten Endes in identitätsdominierten Mustern erstarrt, die dieser *Oppositionen* nennt und sich damit selbst in einen unauflösbaren Widerspruch verwickelt. Denn jedes abgeschlossene System besteht eben nur aus einer endlichen Anzahl von negativdifferentiellen Beziehungen, also gewissermaßen fixierten Differenzmustern – eben jenen starren Oppositionen – die aber unweigerlich, gemäß der gegenwendigen Lesart des metaphysischen ‚Wesensspruches': ‚omnis negatio est determinatio', in identifizierbare Positivitäten umschlagen. Dies gesteht Saussure unumwunden ein: „Ein sprachliches System ist eine Reihe von Verschiedenheiten des Lautlichen, die verbunden sind mit einer Reihe von Verschiedenheiten der Vorstellungen; aber dieses In-Beziehungsetzen einer *gewissen* [- also endlichen!-] Zahl von lautlichen Zeichen mit der entsprechenden Anzahl von Abschnitten in der Masse des Denkens erzeugt ein *System* von Werten. (...) Obgleich Bezeichnetes und Bezeichnung, jedes für sich genommen, lediglich differentiell und negativ sind, ist ihre Verbindung ein *positives* Faktum."[192] Dies läßt sich nun aber mit der oben benannten zentralen Bestimmung, „daß es in der

[191] Auch bei Hegel bezeichnen ja bekanntlich, um es mit einer leicht überspitzten Formulierung von Wolfgang Welsch zu pointieren, die Differenz, „das Sichverlieren [des Geistes], die Zerrissenheit (...) nicht Zielgestalten, sondern Bewältigungsaufgaben und Steigerungsmittel des Geistes. (...) Die Differenz ist von vornherein als Hindernisparcours für Leistungsgewinn und Leistungserweis des Geistes angesetzt." (UPM S. 173) Und das Ziel lautet hier ebenso wie bei Saussure: die Einkehr in eine Einheit, das Münden in eine letzte Identität, auch wenn man, und hier wären dann die Grenzen der Analogie zu ziehen, bei Hegel die *Ein*kehr zugleich als *Rück*kehr denken muß. – Aber auch zu Husserl ließe sich eine nicht weniger interessante Parallele ziehen: Denn auch seine ganze Erkenntnis- und Wahrheitskonzeption ist als Hindernisparcours ausgelegt, auf dem das erkennende Bewußtsein mannigfache Differenzen (z. B. zwischen verschieden erfüllten intentionalen Aktstufen) überwinden muß, um dem Ziel, einer im letzten Erlebnis von Evidenz und Wahrheit erfahrenen Einheit und Identität von Denken und Sein, entgegenzustreben.

[192] Grundlagen S. 144, Herv. v. mir.

Sprache *nur* Verschiedenheiten gibt“[193], letzten Endes nicht mehr widerspruchsfrei zusammendenken.[194]

Es zeigt sich also, was es zu zeigen galt: Eben das Festhalten am Dogma von der taxonomischen Geschlossenheit aller Strukturalität bringt das ‚jeu des différences’ rasch zum Erliegen, das Flottieren der differentiellen Beziehungen schnell zum Erlahmen, den anfangs so dynamischen wie anarchischen Ansatz bald zum Erstarren – in die transparente und fixierte Ordnung eines klassischen Systems. Und es zeigt sich nun, wie Derrida, wenn er im folgenden auch diese letzte metaphysische Doktrin der Begrenztheit jeder Struktur, der prinzipiellen Geschlossenheit aller Systeme fallen läßt, trotz aller bis dato ungehörten wie unerhörten Radikalität behaupten kann, er habe nichts weiter getan, als Saussures ursprüngliche Intention bis zur letzten Konsequenz ernst zu nehmen, nämlich den Rückfall vom anarchischen ‚jeu des différences‘ in eine transparente Ordnung der Oppositionen zu vermeiden, vielmehr das Spiel der Differenzen offenzuhalten, die Anarchie zu totalisieren. Gerade um Saussures Ansatz vor besagten Widersprüchen und einem Rückfall in das klassische Systemdenken zu retten, muß eine letzte Identität, eine zeitlose oder zumindest synchrone présence-à-soi der Zeichen aufgegeben, muß eine letzte Kontrollinstanz, ein außerstrukturales Prinzip abgelehnt werden. „Diese Entgrenzung ist (...) unerlässlich, will man das Prinzip der Differenz, so wie Saussure selbst es betont hat, mit einiger Kohärenz anwenden.“[195]

Die Aufgabe der Geschlossenheit ist nicht nur *ein*, wenn auch wesentlicher Unterschied zwischen Saussure und Derrida, zwischen Strukturalismus und Poststrukturalismus, sie markiert einen Unterschied ums Ganze; es handelt sich hierbei nicht bloß um einen Schritt über Saussure und den ganzen Strukturalismus hinaus, sondern um *den* Schritt,

---

[193] Grundlagen S. 142, Herv. v. mir.
[194] Tatsächlich kauft sich Saussure mit seiner Insistenz auf der Abgeschlossenheit der Struktur noch ganz andere Probleme ein, die sich um die Frage nach der Instanz ranken, die die einzelnen Differenzierungen durchbuchstabiert bzw. durchartikuliert und so das freie Spiel der Relationen fixiert. Saussure verweist als Antwort auf die Einheit eines Kollektivbewußtseins und verfängt sich unversehens in einem weiteren Zirkel, denn, wie oben dargelegt, war es ja gerade die differenzierende Artikulation, die das amorphe Denken erst strukturiert, war es die Verknüpfung von Signifikat und Signifikant, die Bewußtsein selbst konturiert und modelliert. Und auch diese Diallele gesteht sich Saussure gewissermaßen selbst in einer berühmt gewordenen Formulierung ein: „Die Sprache ist erforderlich, damit das Sprechen verständlich sei und seinen Zweck erfülle. Das Sprechen aber ist erforderlich, damit die Sprache sich bilde“ (Grundlagen S. 22). Vgl. dazu auch SuG S. 69 f., Die différance S. 38, sowie Samuel Weber, *Closure and Exclusion*, in: Diacritics, June 1980) S. 35-46.
[195] SuG S. 66.

der den Boden der abendländischen Metaphysik endgültig verläßt: Indem die Struktur ins Endlose entgrenzt wird, steigt die Zahl der ‚zu überwindenden' Differenzen ins Unendliche, ein Zurückkommen der Zeichen oder Elemente auf sich selbst wird unmöglich, jede Identität löst sich im Spiel der Differenzen auf, jede Spur, jedes (differentielle) Aufeinander-bezogen-Sein der Elemente verliert sich im Endlosen, das keinen vereinigend-vereinheitlichenden Bezugspunkt mehr kennt. Eine solche Struktur ist schlichtweg monströs[196]: Sie ist entgrenzt, dezentriert, disseminiert, in gewissem Sinne wesenlos[197] und dazu ubiquitär; ohne Zentrum und Gesamtsinn, ohne Anfang und Ende, ohne Innen und Außen, ohne Ursprung und Ziel – und ohne fixierte oder formale Identität.

Somit ergibt sich jetzt, aber erst jetzt, der Satz, den Derrida der ganzen Tradition entgegenhält: Kein Zeichen, kein Element, nichts ist sich selbst *jemals* gegenwärtig. Denn eben das entgrenzte, endlose, unreglementierbare und unkontrollierbare, sich also jeder Beherrschung von außen entziehende Spiel der Differenzen macht es schlichtweg unmöglich, „daß zu irgendeinem Zeitpunkt, in irgendeinem Sinn, ein einfaches Element als solches *präsent* wäre und nur auf sich selbst verwiese. Kein Element kann je die Funktion eines Zeichens haben, ohne auf ein anderes Element, das selbst nicht einfach präsent ist, zu verweisen (...). Aus dieser Verkettung folgt, daß sich jedes ‚Element' (...) aufgrund der in ihm vorhandenen Spur der anderen Elemente der Kette oder des Systems konstituiert. Diese Verkettung, dieses Gewebe ist der *Text*, welcher nur aus der Transformation eines anderen Textes hervorgeht. Es gibt nichts, weder in den Elementen noch im System, das irgendwann oder irgendwo einfach anwesend oder abwesend wäre. Es gibt durch und durch nur Differenzen und Spuren von Spuren."[198]

---

[196] Die Rede von Monstrosität in diesem Kontext mag befremdlich und monströs erscheinen, doch sei darauf hingewiesen, daß sich gerade in diesem vom lateinischen ‚monstrare' und damit wiederum von ‚monere' abstammenden Wort entscheidende Konnotationen zusammenfinden: Es geht um eine Darstellung (De*monstration*) des nach herkömmlichen Normen und Formen vollkommen Befremdlichen (wie die in der Medizin als *Monstrum* bezeichnete Mißbildung und Fehlgeburt), die aber zugleich als Mahnzeichen und Fanal (so die ursprüngliche Bedeutung des lateinischen ‚*monstrum*') fungieren mag. Vgl. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*, Berlin/New York 1995, S. 568 und J. Derrida, *Heideggers Hand (Geschlecht II)*, in: ders., *Geschlecht (Heidegger)*, Wien/Bohlau 1988, S. 53 f.

[197] Denn: 1. setzt Wesen immer eine Art Identität voraus, und die ist, wie sich nun im folgenden herausstellen wird, nicht mehr zu retten. 2. bestimmt es sich – wir sahen es an Fichtes Reflexionsgesetz – immer in negativer Absetzung vom ‚Un-wesen' und ‚Un-wesentlichen', doch außerhalb der Struktur gibt es schlichtweg nichts, von dem sich ihre Essenz als solche und ganze absetzen könnte. Und 3. liefe die Annahme einer Essenz der Gesamtstruktur wiederum auf die Ansetzung einer Art von Zentralsinn oder Gesamtbauplan hinaus.

An dieser Stelle kehren also die Begriffe des Ur-Textes, der Ur-Schrift, (die natürlich, wie mittlerweile hinreichend deutlich geworden sein sollte, nichts weniger als einen im klassischen Sinne ‚ursprünglichen' Text, eine ‚ursprüngliche' Schrift meinen) wieder und sollten sich nun ein Stück weit erhellt haben. Und in eins damit wird nun erst offensichtlich, in welcher Radikalität Derrida den traditionellen Differenzbegriff, der letztlich auch noch der Differenzbegriff Saussures und der Strukturalisten war, überbietet: Sein Begriff der Differenz wird durch kein System mehr begrenzt, wird keinem Prinzip mehr unterworfen, wird in keiner letzten Identität mehr eingefangen und aufgehoben. Diese Differenz, die sich endgültig aus den Fängen der Identität befreit hat und ein radikal andersartiges (Sprach-)Spiel eröffnet, verlangt nach einer neuen Bezeichnung. Und doch kann sie – wie nach unseren einleitungshalber gemachten Anmerkungen zur Problematik der Metaphysikkritik auch nicht anders zu erwarten – ihre Herkunft und Genese in der Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Differenzbegriff nicht verleugnen. Derrida nennt sie ‚différ*a*nce'. Die „*différance* ist demnach eine Struktur oder eine Bewegung, die sich nicht mehr von dem Gegensatzpaar Anwesenheit/Abwesenheit her denken läßt. Die *différance* ist das systematische Spiel der Differenzen, der Spuren von Differenzen (...) mittels derer sich die Elemente aufeinander beziehen."[199] Sie „ist die zugleich aktive und passive Herstellung der Intervalle, ohne die die ‚vollen' Ausdrücke nicht bezeichnen, nicht funktionieren. (...) Die Aktivität oder die Produktivität, die in dem a der *différance* mitschwingen, verweisen auf die generative Bewegung innerhalb des Spiels der Differenzen. Diese sind weder vom Himmel gefallen noch ein für alle Mal in ein geschlossenes System, in eine statische Struktur eingeschrieben, die von einem synchronen und taxonomischen Verfahren ausgeschöpft werden könnte. Die Differenzen sind das Ergebnis von Transformationen; daher ist das Motiv der *différance,* von diesem Gesichtspunkt aus, mit dem statischen, synchronischen, taxonomischen, ahistorischen usw. Begriff der *Struktur* unvereinbar."[200]

Natürlich sind die hier beschriebenen, die generative Differenzierungsbewegung induzierenden Aktivität und Produktivität nicht mehr von dem metaphysischen Gegensatz von Aktivität und Passivität, Produktivität und Rezeptivität her zu verstehen, wie Derri-

---

[198] SuG S. 66 f.
[199] SuG S. 67 f.
[200] SuG S. 68.

das weitere Anmerkungen, die zugleich eine Korrektur der Saussureschen kollektivbewußten Aberration[201], eine resümierende Replik auf die zentristischen Bestrebungen der Metaphysik und im weiteren Sinne sogar eine erste Bilanz unseres gemeinsam zurückgelegten Denkweges, von der kritischen Auseinandersetzung mit der Subjektphilosophie an, zusammenfassend mitumfassen: „Die Sprache und ganz allgemein jeder semiotische Code – die von Saussure als ‚Klassifikationen' definiert wurden – [und noch allgemeiner *jede* Struktur im traditionellen Sinne] sind demnach Wirkungen, aber ihre Ursache ist weder ein Subjekt noch eine Substanz, noch ein irgendwo [namentlich aber im Strukturzentrum] präsentes Seiendes, das der Bewegung der *différance* entginge. (...) Nichts – kein präsent und nicht differierend Seiendes – geht also der *différance* (...) voraus. Es gibt kein Subjekt, das Agent, Autor oder Herr der *différance* wäre (...). Die Subjektivität ist – ebenso wie die Objektivität – eine Wirkung der *différance*, eine in das System der *différance* eingeschriebene Wirkung. (...) An dem Punkt, wo der Begriff der *différance* – und alles, was mit ihm verkettet ist – ins Spiel kommt, werden alle begrifflichen Gegensätze der Metaphysik, weil sie letzten Endes immer auf die Präsenz eines Gegenwärtigen bezugnehmen (zum Beispiel in der Form der Identität des Subjekts, das bei allen seinen Tätigkeiten, in allen seinen Un- und Vorfällen gegenwärtig ist, das selbstgegenwärtig ist in seinem ‚lebendigen Sprechen', in seinen Aussagen und seinem Aussagen, in den gegenwärtigen Objekten und Akten seiner Sprache usw.), werden also alle diese metaphysischen Gegensätze (wie Signifikant/Signifikat, sinnlich wahrnehmbar/intelligibel, Schrift/Sprechen, Sprechen/Sprache, Diachronie/Synchronie, Raum/Zeit, Passivität/Aktivität usw.) unwesentlich."[202]

Doch wir geraten unvermittelt in Gefahr zu überstürzen, uns vom Dahingleiten der Phrasen, dem Rausch(en) der Formulierungen mitreißen, und dabei die allenthalben erforderliche kritische Vorsicht fallen zu lassen. Vieles in den soeben umfangreicher wiedergegebenen Formulierungen kommt uns mittlerweile bekannt vor, und doch ist es so fremd. Haben wir überhaupt schon den Gedanken der dezentralen, disseminalen, entgrenzten Struktur zu voller Klarheit gebracht? Hoffentlich nicht, sonst hätten wir uns wohl einem voreiligen Trugschluß hingegeben. Denn Derrida selbst gesteht ein: „Noch

[201] Vgl. Anm. 194.
[202] SuG S. 69 ff.

heute stellt eine Struktur, der jegliches Zentrum fehlt, das Undenkbare selbst dar.“[203] Von absoluter Entgrenzung und Dissemination ganz zu schweigen. Und dennoch, oder gerade deswegen, dürfen wir von dem *Versuch* nicht ablassen, diesen undenkbaren Gedanken uns näher zu bringen, ihn unerbittlich zu umkreisen, unnachgiebig zu befragen, ihn zu denken.

7.4 Différance – Zeit – Spiel – Raum

Bisher versuchten wir zu zeigen: Wenn man Saussures revolutionären Grundansatz einer rein differentiell bestimmten Struktur wirklich ernst nimmt und konsequent zu Ende denkt, gelangt man zu Derridas Konzept der différance, das eine entgrenzte und dezentrierte Struktur zugleich voraussetzt wie zur Folge hat. Zwei ebenso wichtige Aspekte konnten bisher aber noch nicht hinreichend geklärt werden: (i) Daß dieser Ansatz reiner Differenzialität selbst in sich und als solcher überhaupt widerspruchsfrei gedacht werden kann (bisher ging es ja nur um den Widerspruch zu der zweiten Saussureschen Voraussetzung einer taxonomisch begrenzten Struktur). (ii) Wie diese différance überhaupt näher zu denken ist und weiter expliziert werden kann. Wie sich nun sehr schnell zeigt, bilden diese beiden Desiderate zwei Seiten einer Medaille, sozusagen Systole und Diastole des Herzens der Derridaschen Konzeption, das sämtliche Extremitäten seines weiteren Denkens mit Blut versorgt, sofern es eben keinen Infarkt erleidet. Fühlen wir ihm also näher auf den Puls.

Nun müssen wir nach vermeintlichen Selbstwidersprüchen der Derridaschen Konzeption nicht lange fahnden, eine wesentliche Einrede gegen die Stringenz dieses Ansatzes liegt quasi auf der Hand und wird in der Diskussion entsprechend intensiv gegen ihn bemüht: Reine Differenzialität, die jeglichen Gegenhalts in einer Identität entbehrt, sei tatsächlich undenkbar und selbstwidersprüchlich, oder wie Manfred Frank es formuliert: „Abweichungen und Transformationen, die nicht mehr als Abweichungen *von* etwas

[203] SZS S. 422.

(das insofern mit sich identisch bleiben muß) erkennbar wären, wären eben keine Abweichungen mehr. Insofern müsse auch und gerade die Rede von einem ‚entgrenzten Spiel der Differenzen' auf ein Minimum an Einheitlichkeit [d. h. aber Identität] der Zeichen [respektive Elemente] bestehen."[204] – Von diesen Einwänden müßte nun jedoch keiner weniger überzeugt werden als Derrida selbst. Schon in der *Grammatologie* stellt er fest: „Ohne in der *minimalen Einheit* der *zeitlichen* Erfahrung festgehalten zu werden, ohne eine Spur, die das Andere als Anderes im Gleichen festhält, könnte keine Differenz ihre Arbeit verrichten und kein Sinn in Erscheinung treten."[205] Später knüpft er hier an und bestimmt diese Spur einer minimalen Einheit als „*restance* non présente"[206], was sich übersetzen ließe mit nicht-anwesender Übriggebliebenheit oder nicht-gegenwärtiger Bleibe. Diese wird offensichtlich einer dauerhaften ‚permanence' wie einer zeitlosen ‚présence à soi' entgegengesetzt im Sinne einer rein tentativen Sinnzuweisung, einer bloß projektiven und stets hypothetisch verbleibenden Identitätszuschreibung.

Diese rätselhaften Formulierungen versuchen sich nun nicht nur besagtem äußerst folgenschweren Einwand zu entwinden, sie winden sich zugleich um jenes ominöse Manöver, das wir als *différance* bereits kennenlernten. Bis dato charakterisierten wir die différance als grundsätzlich und insbesondere durch jede Identität uneinholbare, da prinzipiell vorgängige Differenz im unendlichen Relationsgefüge entgrenzter und dezentrierter Strukturalität. Diese Charakteristik macht jedoch, wie wir nun näher ausführen müssen, nur eine Dimension der Derridaschen différance aus, nämlich eine, wie er es selbst audrückt, *räumliche*: Im Zugleich, in der Synchronie oder gar Atemporalität der unendlich ausgedehnten Struktur ist jedes einzelne Element von allen anderen durch eine irreduzible Distanz, durch ein atemporales Intervall geschieden, derart, daß es sich vollkommen und identitätslos auflöst in das grenzenlose Relationsgefüge der Struktur. Wenn Derrida jedoch vom endlosen Spiel der Differenzen spricht, klingt bereits die andere Dimension des différance-Begriffs an: die *Zeit*. Tatsächlich hat *différer* im Französischen (wie schon differre im Lateinischen) zwei Bedeutungen: ‚sich unterscheiden' sowie ‚aufschieben' und ‚verzögern'. *Beide* Bedeutungsmomente denkt Derrida in der

[204] Neo S. 98.
[205] Grammatologie S. 109 (Herv. v. mir).
[206] Vgl. J. Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, in: RP, S. 301 und *Limited Inc*, Evanston 1988, S. 53.

différance zusammen[207]: „Das *a* der *différance* bringt daher auch zum Ausdruck, daß die Zwischenräume *Verzeitlichung*, Umweg, Aufschub sind, mittels derer die Intuition, die Wahrnehmung, der Konsum, mit einem Wort der Bezug zur Gegenwart, zu einer gegenwärtigen Realität, zu einem *Seienden*, immer *differiert* [– und das heißt eben zugleich unterschieden wie ver- und aufgeschoben –] werden."[208] Die *différance* ist also weniger eine aus Differenzen konstellierte, statische Spielsituation, als vielmehr „jene Spiel*bewegung*, welche diese Differenzen (...) ‚produziert'"[209], „jene Bewegung, durch die sich die Sprache oder jeder Code, jedes Verweisungssystem im allgemeinen ‚histo-

---

[207] Vgl. *Die différance* S. 33 ff., wo Derrida selbst in einer, wie er sagt „vorläufige[n] und approximative[n] semantische[n] Analyse" das Bedeutungsgeflecht um den ~~Begriff~~ der *différance*, „die weder ein Wort noch ein Begriff ist" (ebd.), allein schon deswegen, weil sie jedem Wort und Begriff vorausgeht als „die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffprozesses und -systems überhaupt" (a. a. O. S. 37), ein wenig zu entwirren sucht. Interessanterweise, was hier aber nur supplierend bemerkt werden kann, wirft er bei dem Bedeutungszweig des Verzögerns und Aufschiebens nicht nur die philosophisch zentralen Sprachmarken der Zeit und Tempor(al)isation ins (Sprach-)Spiel, sondern ebenso die der Kraft und Reserve, die letztlich zu einem *ökonomischen Kalkül* konstellieren. – Gleichfalls verschlingen sich in diesem ~~Wort~~ die ebenso basalen semantischen Fäden von Aktivität und Passivität, Spontaneität und Rezeptivität: „Es ist zu bedenken, daß im Französischen die Endung auf *ance* unentschieden *zwischen* dem Aktiv und dem Passiv verharrt (...) [, d. h.,] weder einfach aktiv noch passiv ist, sondern eher eine mediale Form ankündigt oder in Erinnerung ruft, eine Operation zum Ausdruck bringt, die keine Operation ist, die weder als Erleiden noch als Tätigkeit eines Subjektes, bezogen auf ein Objekt, weder von einem Handelnden noch von einem Leidenden aus, weder von diesen *Termini* ausgehend noch im Hinblick auf sie, sich denken lässt." (a. a. O. S. 34). – Es gehört aber wiederum zum eigentlichen Charakteristikum der *différance*, daß eine präzise und eindeutige Bedeutungszuschreibung, eine exakte, damit fixierende Positionsbestimmung in diesem semantischen Feld nicht vorgenommen werden kann, allein schon, weil die *différance* als semantisches Flottieren selbst jeglicher Fixierung und Verortung vorausgeht und somit jedes künstliche Stillstellen oder Einfrieren des Sprachspiels untergräbt. Sie „verweist zugleich auf die ganze Konfiguration dieser Bedeutungen, ist in unmittelbarer und irreduzibler Weise polysemisch" (a. a. O. S. 34). Damit bleibt aber jede semantische Analyse *stets* und *notwendig vor-läufig* und *approximativ*. – Dieser semantische Exkurs bietet die Gelegenheit, ein ‚methodisches Versäumnis' (in dem doppelten Sinne eines Versäumnisses an Methode aus Methode) zumindest aufzuzeigen, nämlich Ausblendung eines formal eher philologischen, doch von der Sache eben nicht zu trennenden Problemkomplexes: das Problem der Übersetzung der Derridaschen Texte selbst. Daß dieses Problem gerade bei einem Autor, der schon seine eigene Muttersprache bis an die Grenzen treibt (und darüber hinaus), eine ungeheure Komplexität wie Brisanz entfaltet, bedarf wohl nicht nur nicht der Erwähnung, sondern verbietet diese geradezu – zumindest in einer einigermaßen ‚systematischen' – Form für eine Untersuchung unseren Zuschnitts. Doch soll an dieser Stelle, zumindest alibihaft darauf hingewiesen werden, und zwar in der wohl einzig möglichen, nämlich exemplarischen Form. Unsere Untersuchungen des Haupttextes versuchen derzeit gerade zu erweisen, wie entscheidend verschiedene Bedeutungsmomente und -dimensionen und ihr Zusammenspiel für die Entwicklung des Arguments, das Gelingen des Gedankenganges sind. Um so gravierender muß es nun aufstoßen, daß uns bei verschieden zentralen Marken im Sprachspiel Derridas einzelne Bedeutungsebenen systematisch in der Übersetzung verloren gehen: Dies belegt neben anderen aufschlußreich Hans-Dieter Gondek, der Übersetzer mehrerer Werke Derridas in seiner *Gebrauchsanweisung* zu Derridas *Dissemination* (s. ebd. S. 435 – 448) an verschiedenen Beispielen, von denen hier nur zwei genannt seien, bei denen es gerade die zeitliche respektive räumliche Bedeutungsdimension ist, die im Deutschen verloren geht: Ersteres ist nämlich bei Derridas Schlüsselwort *représentation* der Fall, sofern dieses konventionell mit *Vorstellung* übersetzt wird, letzteres, also der Verlust einer räumlich-topischen Bedeutungsebene bei *présence*, das, im Deutschen mit *Gegenwart* wiedergegeben, eine rein temporale Semantik entfaltet.

[208] SuG S. 70.

[209] *Die différance* S. 37, Herv. v. mir.

risch' als Gewebe von Differenzen konstituiert"[210] und durch die es zugleich wieder zerfällt; d. h., sie ist, wie es oben in einem Zitat bereits anklang und jetzt deutlicher geworden sein sollte, „die zugleich aktive und passive Herstellung der Intervalle, ohne die die ‚vollen' Ausdrücke nicht bezeichnen, [die strukturalen Verknüpfungen] nicht funktionieren würden"[211], und sie ist in eins deren Vergehen, Destruktion und Tod.

Wir sehen, wie sich auf einmal verschiedene Fäden unserer bisherigen Untersuchung verschlingen: Wenn wir nämlich, was wir am Begriff des Zeichens und der Repräsentation als Bewegung des Vorlaufens und Aufschubs herausgearbeitet haben[212], zusammendenken mit der ‚Totalisierung' dieser Repräsentationslogik[213], dann sind wir diesem entgrenzten und dezentrierten Differenzenspiel bereits auf der Spur, dann wird offensichtlich, „daß die Bewegung des Bedeutens [im weitesten Sinne!] nur möglich ist, wenn jedes sogenannte ‚gegenwärtige' Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal (*marque*) des vergangenen Elementes an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen läßt, wobei die Spur sich weniger auf die sogenannte Gegenwart bezieht, als auf die sogenannte Vergangenheit, und durch eben diese Beziehung zu dem, was es nicht ist, die sogenannte Gegenwart konstituiert".[214] So tritt zu der topisch und unzeitlich gedachten Differenzialität der Elemente eine zweite, als Bewegung, Auf-, Über- und Untergang, dabei immer auch Aufschub und Verzögerung gedachte, die wir ebenfalls längst kennenlernten[215], die sich nun aber als in ein umfassenderes Geschehen filigran eingewirkt erweist. Es bleibt nur der Schluß, „daß die *différance*, wie sie hier geschrieben ist, nicht mehr statisch denn

---

[210] *Die différance* S. 38.
[211] SuG S. 68.
[212] Vgl. Kap. 4.1.
[213] Vgl. Kap. 4.4.
[214] *Die différance* S. 39. Tatsächlich kann diese Repräsentationslogik in allen möglichen Begriffskonstellationen aufgewiesen werden, was sich Derrida auch nicht nehmen läßt. Folgendes Beispiel mag dies demonstrieren: „Man könnte auf diese Weise alle Gegensatzpaare wieder aufgreifen, auf denen die Philosophie aufbaut und von denen unser Diskurs lebt, um an ihnen nicht etwa das Erlöschen des Gegensatzes zu sehen, sondern eine Notwendigkeit, die sich so ankündigt, daß einer der Termini als *différance* des anderen erscheint, als der andere, in der Ökonomie des Gleichen unterschieden/aufgeschoben (*différé*), das Intelligible als von dem Sinnlichen sich unterscheidend *(différant*), als aufgeschobenes Sinnliches (*différé*); der Begriff als unterschiedene/aufgeschobene – unterscheidende/aufschiebende Intuition (*différée – différante*); die Kultur als unterschiedene/aufgeschobene – unterscheidende/aufschiebende Natur (*différée-différante*); jedes Andere der Physis – *techne, nomos, thesis*, Gesellschaft, Freiheit, Geschichte, Geist, usw. – als aufgeschobene Physis (*différée*) oder als unterscheidende Physis (*différante*)." (*Die différance* S. 43).

genetisch, nicht mehr [im klassischen Verständnis] strukturell denn historisch ist. Oder nicht weniger.“[216] Das derart zugleich gesetzte und zurückgenommene Element, der solchermaßen transitorisch generierte, dabei im disseminalen Verweisungsgeflecht aufgeschobene und zerstreute Sinn kommt zu keiner vollen und gesättigten Gegenwart (‚présence à soi’), zu keiner eigenen, dem Heraklitischen Malstrom der Zeit trotzenden, Identität mehr. Wie das *räumliche* Intervall zwischen ein Element und sämtlichen anderen, zwischen ein Zeichen und das grenzenlose Universum aller übrigen tritt, so tritt hier der Aufschub, die Verzögerung als *zeitliches* Intervall zwischen ein Element, ein Zeichen *und sich selbst*. An die Stelle einer zeitlos überdauernden ‚permanence‘ und Selbstpräsenz tritt – wie oben bereits angedeutet und jetzt ein Stück weiter verdeutlicht – eine‚restance non présente‘, eine, ‚daseiende Nicht-Gegenwärtigkeit’ oder ‚nicht-selbstgegenwärtige Bleibe’, also, wie wir bereits insinuierten, erst jetzt aber der Tendenz nach in den (Be-)Griff bekommen, eine irreduzibel hypothetische Sinnkonstitution, eine genuin transitorisch-tentative Identitätskonstruktion. Als ‚restance non présente’ hat jedes Element, jede Entität, jedes Zeichen sein Sein nicht mehr im Sinne einer Präsenz und Permanenz *in* der Zeit, sondern *ist* nur noch *als* Zeit, nämlich ganz im Sinne der berühmten Zeitbestimmung Hegels, als „das Sein, das, indem es *ist*, *nicht* ist, und indem es *nicht* ist, *ist*“ [217]

Nun, Sein und Zeit, Sein als Zeit, unter diesem Titel und Schibboleth wurde schon einmal ein Generalangriff gegen die Metaphysik als solche und ganze geführt. Derrida ist sich natürlich bewußt, „daß zwischen der Differenz als Temporisation-Temporalisation, die sich nicht mehr im Horizont des Anwesenden denken läßt, und dem, was Heidegger in *Sein und Zeit* über die Temporalisation als transzendentalen Horizont der Seinsfrage sagt, welche von der traditionellen und metaphysischen Beherrschung durch das Anwesende oder das Jetzt befreit werden muß, eine enge Verbindung besteht, selbst wenn sie nicht erschöpfend und irreduzibel notwendig ist.“[218] Doch bevor wir in diesen anderen Horizont eintauchen, den Über-Gang in ein ganz anders geartetes und doch vielleicht nachbarschaftliches Denken wagen, welcher aber einen ganz neuen Anlauf der Untersu-

---

[215] Vgl. Kap. 3.1.
[216] *Die différance* S. 38.
[217] Enz § 258.
[218] *Die différance* S. 38

chung fordert, wollen wir ein wenig einhalten und wichtige Stationen der bis hierher zurückgelegten Wegstrecke Revue passieren lassen.

8 Rück- und Ausblick

8.1 Kreszenz

Ausgang nahmen unsere Überlegungen bei der Konzeption eines Denkens, das so vielen Kritikern der Metaphysik als Absprungbrett gedient hat: bei der Phänomenologie Edmund Husserls, genauer bei deren Zentrum und Schaltstelle, dem transzendental ausgelegten (Selbst-)Bewußtsein. In der Folge erweist sich als Quintessenz dieses Denkens ein Präsentismus, der die letzte Grundbestimmung von Sein und Denken im reinen Präsens und der lauteren Präsenz fokussiert. Als deren flektorische Formen erweisen sich ein als Selbst*gegenwart* bestimmtes Bewußtsein, die re*präsentation*istische Bestimmung von Zeichen und Sprache und nicht zuletzt und vielleicht am reinsten eine vom *Präsens* her gedachte Zeitlichkeit. Zugleich weiß sich diese uneingeschränkte Priorisierung von Präsenz und Selbstpräsenz fest aufgehängt in einem kategorialen Gefüge, das die – von der hierokratischen Stimme zugleich beschworene und gehütete – transzendental-ideale Immanenz des Subjekts jeder empirisch-faktischen Realität überordnet und vor jeder Exteriorität und Kontingenz bewahrt. Als deren Zentrum und kordialer Bezugspunkt etabliert sich die ideale Selbstidentität des Subjekts, die sämtliche Phänomene, Cogitationes, ja alles Seiende um sich versammelt und zugleich deren Kohärenz und unendliche Wieder-holbarkeit verbürgt.[219] So erweist sich die Verschwisterung und Komplizenschaft zwischen der Privilegierung von Subjekt und Präsentismus. "Dieses Privileg ist der Äther der Metaphysik, das Element unseres Denkens, sofern es in der Sprache der Metaphysik befangen ist.“[220]

Daraus folgt vice versa, „die Dekonstruktion der Präsenz verläuft über die Dekonstruktion des Bewußtseins“[221]. „Derrida folgt Husserls Idealisierungen bis ins Innerste der transzendentalen Subjektivität, um hier, im Ursprung der Spontaneität des sich selbst präsenten Erlebens, jene nicht zu tilgende Differenz dingfest zu machen, die, wenn sie nach dem Modell der Verweisungsstruktur eines schriftlichen Textes vorgestellt wird,

[219] Vgl. Kap. 4 u. 5.1.
[220] *Die différance*, S. 42.
[221] Grammatologie S. 123.

als eine von der leistenden Subjektivität losgelöste Operation, eben als *subjektloses Geschehen* gedacht werden kann“[222], ja muß. Dieses Modell einer ursprünglichen Schrift gilt es nun aber von allen traditionellen Vorstellungen zu reinigen. Die die gesamte traditionelle Sprachauffassung beherrschende Repräsentationslogik wird sowohl durch deren eigene Entgrenzung und Totalisierung, als auch durch die Radikalisierung ihres Bewegungssinns des Aufschiebens und Bewahrens in eine irreduzible Retardation und Verspätung, eine Bewegung, die weder von einer originären Sinnquelle gespeist wird, noch sich in eine letzte Identität und teleologisch antizipierte Präsenz mehr einholen läßt, gesprengt. „Das Ursprüngliche ist selber nichts anderes als Re-petition, Re-tention, Re-präsentation“[223] Damit zerfällt die Möglichkeit ursprünglicher und uneingeschränkter Identität und Präsenz in ein Geflecht rein differentieller Verweisungsbezüge. Präsenz und Selbstpräsenz, Bewußtsein und Selbstbewußtsein werden zu einem sekundären und derivativen Effekt im grenzenlosen ‚Ursprungsgeschehen’ einer namenlosen Schrift.[224] Saussure war es, der mit Nachdruck die prinzipielle Eigenständigkeit und Vorgängigkeit des Systems der Sprache (*langue*) vor dem konkreten Sprechen, den performativen Sprachakten (*parole*) betonte, vor allem aber darauf insistierte, daß „das Sprachsystem (...) nicht eine Funktion des sprechenden Subjekts ist“, sondern vielmehr „die menschliche Rede (*langage*) abzüglich des Sprechens (*parole*)“[225]. Derrida denkt diesen Ansatz nun radikal ans Ende, wenn er die klassisch-metaphysische Repräsentationsidee diametral in ihr Gegenteil verkehrt. „Dies impliziert, daß das Subjekt (Selbstidentität oder eventuell Bewußtsein der Selbstidentität, Selbstbewußtsein) in das Sprachsystem eingeschrieben, eine ‚Funktion’ des Sprachsystems ist“[226].

Damit ist nun aber jede Art von Subjekt- und Bewußtseinsphilosophie endgültig verwunden, denn es kann kein Zweifel bestehen „daß das Subjekt, und in erster Linie das bewußte und sprechende Subjekt, von dem System der Differenzen und der Bewegung der *différance* abhängig ist, daß es vor der *différance* weder gegenwärtig noch vor allem selbstgegenwärtig ist; es schafft sich seinen Platz in ihr erst, indem es sich spaltet, sich

[222] J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (künftig zit. als ‚PDM’), Frankfurt a. M. 1996, S. 210.
[223] B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. 1983, S. 541.
[224] Vgl. z. B. *Die différance* S. 42.
[225] Grundfragen, S. 91.
[226] *Die différance* S. 41.

verräumlicht, sich ‚verzeitlicht', sich differiert"[227]. – Diese Struktur reiner Differenzialität galt es sodann näher zu bestimmen. An dieser Stelle genügt es vielleicht resümierend festzuhalten, daß es, wenn man sie denn überhaupt so nennen und trennen will, drei Operationen sind, die den Strukturgedanken der Metaphysik ins Ungeheuerliche und Monströse über sich hinaustreiben, damit aber das innere Rückgrat und Nervenkostüm der Metaphysik sprengen: Wir betitelten sie als Dezentrierung, Entgrenzung und temporale Verflüssigung, besser vielleicht noch Vaporisation. Derrida bündelt sie in irreduzibler Verschränkung in dem, was er *différance* und *Spur* nennt.

Und doch schien es zuletzt trotz dieser irreduziblen Verschränkung eben die temporale Verflüssigung zu sein, die auch die letzten, noch statisch gedachten Grundverhältnisse der Metaphysik – im vollen Wortsinn – auflöst, liquidiert: Grundverhältnisse wie die von signifiant und signifié, sinnlich und intelligibel, Schreiben und Sprechen, Aktivität und Passivität, letztlich sogar das Verhältnis der metaphysisch verstandenen Raum und Zeit[228], jedenfalls aber dasjenige von absence und présence. Gerade in diesem letzten Grundverhältnis wird das fundamentalste Raster der abendländischen Metaphysik vermutet, damit zugleich das strategisch wichtigste Ziel dieser Kritik erblickt. Die räumlich (jedenfalls zeitlos) gedachte Differenz, selbst ins Unendliche gesteigert, bleibt gegen die letzte Bastion der Metaphysik stumpf, ist sie doch aus demselben Material gebaut; als einzig taugliche Waffe, damit aber auch als tiefstes Movens dieser Kritik, erweist sich die – allerdings gerade nicht mehr vom Präsens her gedachte – Zeit: Nur diese Zeitlichkeit untergräbt alle Manifestationen von Synchronie und Anwesenheit, schleift auch die letzten Festungen der Präsenz. Und doch ist diese Zeitlichkeit nicht von ihrem anderen Momentum, der entgrenzenden und dezentrierenden Verräumlichung zu trennen, somit selbst wiederum aus dem basalen Geschehen der différance zu denken.

[227] SuG S. 70 f.
[228] Vgl. dazu dann die entsprechenden Überlegungen im *Dritten Teil*, insbes. im Kap. 14.

8.2 Die Spur der différance

Was also ist die différance? Doch, können wir so noch fragen? Macht allein eine solche Frage nicht zumindest zwei fundamentale Voraussetzungen, die aber im Lichte der bisherigen Überlegungen äußerst fragwürdig, ja zweifelhaft erscheinen müssen: nämlich zum einen, *daß* die différance überhaupt ist, zum zweiten, daß sie sich als Washeit, Quidditas denken und bestimmen läßt. Sahen wir nicht bereits, daß die différance gerade nicht ist, genauer, daß sie nicht ist und nicht nichts ist, daß sie sozusagen ~~ist~~ ? Zugleich hätte deutlich werden sollen, daß sie sich jeglicher kategorialen Bestimmbarkeit entzieht, ihr genaugenommen vorausgeht, immer schon vorausgegangen ist. Die différance „gehört in keine Kategorie des Seienden“[229], „sie übersteigt die Frage *Was ist* und macht sie vielleicht erst möglich.“[230] Es gilt, das, was *différance* benennt, *vor* dem Seienden und seinen Kategorien, vor der Was- und Wesensfrage zu denken. Allein, was benennt dann der Titel *différance* überhaupt? Welchen Sinn müssen wir nun mit ihm verbinden? Doch kaum haben wir diese Fragen erwogen, regen sich erneut Zweifel an ihrer Tragfähigkeit. Sahen wir nicht, daß die différance in gewissem Sinne älter ist als jeder Sinn?[231] Dann wäre sie selbst allerdings auf eigentümliche Weise sinn-los. In eins damit wird immer zweifelhafter, ob ‚*différance*’ überhaupt noch etwas benennt, ob sie als Name fungiert. Oder umgekehrt, ob dasjenige, dem wir hier nachspüren, überhaupt benennbar ist. Derrida wehrt ab: „Eine solche *différance* ‚älter’ noch als das Sein, hat keinen Namen in unserer Sprache. Aber wir ‚wissen bereits’, daß sie nicht nur vorläufig unnennbar ist, weil unsere Sprache diesen Namen noch nicht gefunden oder empfangen hätte, oder weil er in einer anderen Sprache, außerhalb des begrenzten Systems der unseren, gesucht werden müßte. Denn es gibt keinen *Namen* dafür, selbst nicht den der *différance*, die kein Name, die keine reine nominale Einheit ist und sich unaufhörlich in eine Kette von differierenden Substitutionen auflöst. ‚Dafür gibt es keinen Namen’: diesen Satz in seiner ganzen *Plattheit* lesen. Dieses Unbenennbare ist kein unaussprechliches Wesen, dem kein Name nahekommen könnte: Gott zum Beispiel. Dieses Unbenennbare ist jenes Spiel, das nominale Effekte bewirkt, verhältnismäßig einheitliche oder atomare Strukturen, die man Namen, Ketten von Namenssubstitutionen nennt, und

---

[229] *Die différance* S. 32.
[230] Grammatologie S. 131.
[231] Vgl. a. Stimme S. 164.

in denen zum Beispiel der nominale Effekt *‚différance'* selbst *herbeigeführt*, wiedereingeschrieben wird, als blinder Einstieg oder blinder Ausgang immer noch Teil des Spieles, Funktion des Systems ist."[232]

Die différance bleibt uns ein Rätsel. Wesen-los, sinn-los, gar geschichts-los[233] und nicht existierend geistert sie durch die Weltgeschichte(n), schreibt sich diesen ein, ja schreibt diese allererst. Niemals ist sie als Gegenwärtiges exponierbar und als Anwesendes gegenwärtigbar, und doch soll sie es sein, die alles gegenwärtigt, indem sie die Gegenwart selbst allererst öffnet und konstituiert. So ist sie nicht(s) und hinterläßt doch überall und in allem ihre Spur, auf die wir ihr schließlich gekommen sind. „Es gilt, die[se] Spur vor dem Seienden zu denken. Aber die Bewegung der Spur ist notwendig verborgen, sie entsteht als Verbergung ihrer selbst."[234] Diese Spur ist das Unsichtbare zwischen den Erscheinungen, das Schweigen zwischen den Lauten[235], die Nicht-Präsenz in jeder Gegenwärtigkeit. Sie ist so wenig zu intern(alis)ieren wie zu exstirpieren. „Als stets differierende stellt die Spur sich nie als solche dar. Sie erlischt, wenn sie auftritt, wird stimmlos, wenn sie ertönt."[236] Man müßte sogar sagen, daß sie immer schon, vor jedem Erscheinen, verloschen ist, vor jedem Entbergen sich verborgen hat, vor jedem Entstehen vergangen ist. Und doch darf dies weder dialektisch verstanden werden, noch im Sinne transtemporaler Verschränkung und Konstitution, mit der Husserl den allzu flüchtigen Jetztpunkt der reinen Gegenwart zu unterfüttern suchte. „Die Struktur der *Nachträglichkeit* verbietet es, die Temporalisation (Temporisation) einfach zu einer dialektischen Komplikation der lebendigen Gegenwart zu machen, als originärer und unaufhörlicher, ständig auf sich selbst zurückgeführter, in sich selbst zusammengefaßter, zusammenfassender Synthese von retentionalen und protentionalen Spuren."[237] Weit Radikaleres wird hier insinuiert, eine Vergangenheit, „die nie anweste und nie anwesen wird, deren ‚An-kunft' nie die Produktion oder Reproduktion in der Form der Anwesenheit sein wird"[238], eine Bewegung der Differenzierung und Dissemination, die sich niemals in eine letzte Einheit einfangen, in eine terminale Identität aufheben läßt, die

[232] *Die différance* S. 51.
[233] Vgl. Stimme S. 164.
[234] Grammatologie S. 82.
[235] Vgl. Anm. 159.
[236] *Die différance*, S. 48.
[237] *Die différance*, S. 46.
[238] *Die différance*, S. 46 (Herv. weggelassen).

vielmehr als Bedingung der Möglichkeit von Identität zugleich die Bedingung ihrer Unmöglichkeit ist.

„*Die (reine) Spur ist die différance.* Sie ist von keiner sinnlich wahrnehmbaren, hörbaren oder sichtbaren, lautlichen oder graphischen Fülle abhängig, sondern ist im Gegenteil deren Bedingung. Obwohl sie nicht existiert, obwohl sie niemals ein *Anwesend-Seiendes* außerhalb jeder Fülle ist, geht ihre Möglichkeit all dem zu Recht voran, was man Zeichen (Signifikat / Signifikant, Inhalt / Ausdruck usw.), Begriff oder Operation“[239], was man Anwesendes oder Seiendes nennt. So wenig sie gesättigte Fülle ist, so wenig ist sie bloß deren statische Form und transzendental-eternales Muster. Wenn eine solche traditionelle Gegenüberstellung hier überhaupt noch etwas Einschlägiges hat, könnte man sie höchstens denken als Formation der Form, die das Muster stickt und säumt und in eins damit aufheddert und perforiert; als Geschehen, das in der zugleich generativen wie transitorischen Bewegung des steten Differierens und Differenzierens Seiendes allererst distinguiert, konturiert, konstituiert, in eins damit aber wieder, aufgelöst und dekonstruiert, das Differente in die unaufhaltsam fortreißende Bewegung der différance zurücknimmt.

[239] Grammatologie S. 109.

2. Teil

9 Heidegger und Husserl

Martin Heidegger gewinnt seine ganz eigentümliche Denk- und Fragebahn, wir deuteten es bereits an, wie Derrida und manch anderer bedeutende Kritiker der Metaphysik ebenfalls, in einer so kritischen wie fruchtbaren Auseinandersetzung mit dem Denken Edmund Husserls. Um dieser Denk- und Fragebahn nun ein Stück weit folgen zu können und etwaige Parallelen, Engführungen oder gar Kreuzungspunkte zur Derridaschen zu erfahren, muß die Untersuchung einen neuen Anlauf nehmen, einen neuen Anlauf jedoch von dem Ausgangspunkt, von dem sie schon einmal begann: eben vom Denken Husserls.

Heideggers Verhältnis zu Husserl ist äußerst ambivalent. Auf der einen Seite ist es geprägt von tiefer Dankbarkeit und Achtung: Noch 1925 versteht sich Heidegger Husserl gegenüber nicht bloß als Schüler, sondern als immer noch Lernender.[240] Was gedachte er noch zu lernen, wo er doch bereits mitten in der Ausarbeitung seines genuin eigenen, der Prätention nach radikal neuartigen Ansatzes begriffen war? Nichts geringeres als zu *sehen*, wie wir einer anderen Äußerung entnehmen, in der Heidegger freimütig bekennt: „Die Augen hat mir Husserl eingesetzt."[241]. Diese Einschätzung wird vom späten Heidegger retrospektiv aufs nachdrücklichste bekräftigt, ja hier bescheinigt er Husserl sogar das Unerhörte: Daß nämlich kein anderer als dieser es war, der als erster in der abendländischen Denkgeschichte die Seinsfrage „berührt und gestreift"[242] habe. – Auf der anderen Seite wiederum sieht er Husserls ganze Philosophie auf ähnlich tragische Weise scheitern, wie Husserl es ehedem Descartes vorgehalten hatte[243], daß er vor der größten aller Entdeckungen steht, sie in gewisser Weise schon gemacht hat, und doch ihren eigentlichen Sinn nicht erfaßt, nicht erfassen *kann*, weil ihm doch nicht gelingt, sich von

---

[240] „Es bedarf wohl kaum des Geständnisses, daß ich mich auch heute noch *Husserl* gegenüber als Lernender nehme." (M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vorlesung SS 1925, GA Bd. 20, S. 168).

[241] M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA Bd. 63, S. 5.

[242] VS S. 111. Vgl. a. ZSD S. 47. Und so hätte nicht zuletzt vielleicht Heidegger selbst die auf den ersten Blick radikale Forderung unterschrieben: „Nur wer die Phänomenologie Husserls (...) gründlich studiert und sich in sie vollzugsmäßig eingearbeitet hat, ist berufen und befähigt, als Sachwalter des phänomenologisch-hermeneutischen Denkens Heideggers auf beiden Ausarbeitungswegen der Seinsfrage in das philosophierende Gespräch mit diesem Denken einzutreten." (F.-W. v. Herrmann, *Weg und Methode*, Frankfurt a. M. 1990, S. 36). Wir hoffen jedenfalls, dieser Forderung mit dem Aufbau unserer Untersuchung Rechnung zu tragen.

dem ungeheuren Druck der (metaphysischen) Tradition so frei zu machen, wie er vermeinte, weil er arglos einem taub-tumben Subjekt- und Gegenstandsparadigma verhaftet bleibt, weil sein Denken die Appretur wissenschaftlicher Ideale, die Kontamination durch den Nimbus der theoretischen Vernunft nicht abstreifen, die Proliferation rationaler Verfügung nicht eindämmen kann, weil er somit letzthin, und dies müßte für Husserl der unverzeihlichste Vorwurf gewesen sein, selber unphänomenologisch verfährt.

Dieses zwar offensichtliche, jedoch nur wenig durchsichtige Spannungsverhältnis scheint nun eine besondere Chance zu bieten, die spezifische Absetzbewegung zu verfolgen, mit der Heidegger den Orbit der metaphysischen Philosophie verläßt, nicht jedoch, ohne sich durch entscheidende Impulse dieses Denkens an- und zugleich abstoßen zu lassen. Wir wollen uns im folgenden bemühen, die (Flucht-)Linien dieser Bewegung zu verfolgen, indem wir in einem ersten Schritt skizzieren, wo Husserl schon bis an die Grenzen abendländisch-metaphysischen Denkens reicht, die Seinsfrage streift, um dann doch wieder, und um so entschiedener, in dieses zurückzufallen. Wir müssen uns also fragen: Wohin führt der eigentümliche Ausgriff des Husserlschen Denkens und wo liegt der Wesensort der Seinsfrage, daß beide sich streifen und berühren? Zugleich müssen wir aber auch dem nachgehen, was Heidegger zu dem schwerwiegenden Vorwurf Anlaß gibt, die Phänomenologie verfahre unaufrichtig, weil sich selbst undurchsichtig, damit letztlich selbst unphänomenologisch. Dabei werden wir uns in diesem Teil damit begnügen, die grundsätzliche Blickwendung des Heideggerschen ‚Seinsdenkens' durchsichtig zu machen, während wir uns den weiteren metaphysikkritischen Implikationen dieses Denkens dann vor allen Dingen im abschließenden dritten Teil der Untersuchung widmen werden.

[243] Vgl. Kap 5.1.1.

10 Husserls große Entdeckungen

Eine der fundiertesten Auseinandersetzungen des ‚früheren' Heidegger mit Husserls Philosophie findet sich in der Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*[244] vom Sommersemester 1925. Heidegger ist hier in einem ersten Schritt bemüht, „die fundamentalen Entdeckungen der Phänomenologie"[245] herauszuarbeiten. Zu diesen zählt er die phänomenologische Grundstruktur der Intentionalität, die kategoriale Anschauung, das Apriori. Am *Ende* seines Denkweges stellt Heidegger 1973 in dem Zähringer Seminar rückblickend *wiederum* die kategoriale Anschauung als „Brennpunkt des Husserlschen Denkens"[246] heraus, die „für Heidegger zur wesentlichen Triebfeder wurde"[247] und mit der Husserl die Frage nach dem Sein „berührt und streift"[248]. Was hat es nun mit dieser eigentümlichen Anschauung auf sich? Was rechtfertigt ihre ungemeine Wertschätzung? Um Husserls Patenschaft des Heideggerschen Denkens auf die Spur zu kommen, müssen wir unsere Betrachtungen in einem ersten Schritt auf diesen Brennpunkt fokussieren, ohne natürlich im Rahmen dieser Untersuchung Einzelheiten darstellen zu können.

„Mit dem Ausdruck kategoriale Anschauung gelingt es Husserl, das Kategoriale als Gegebenes zu denken"[249]; das meint, Husserl erschließt auf Grundlage seines fundamentalen Korrelationsaprioris und ausführlicher Konstitutionsanalysen in einer über das Sinnlich-Reale hinausgehenden Form von Anschauung einen Zugang zu einem idealen oder eidetischen Gegenstandsbereich, und er erarbeitet zugleich eine Möglichkeit, die so erschlossenen idealen Gegenstände in gewissem Sinne handhabbar zu machen. Als das Kategoriale können all diejenigen Strukturen der Wahrnehmung bzw. des Gegenstandes bezeichnet werden, die „nicht den Charakter des real-sinnlichen Dingobjektes, Objekt-

[244] GA Bd. 20.
[245] So die Überschrift des zweiten Kapitels des vorbereitenden Teils.
[246] VS S. 111.
[247] VS S. 115.
[248] VS S. 111.
[249] VS S. 113.

stückes oder Objektmomentes“[250] haben und folglich auch durch die sinnliche Wahrnehmung nicht erfahr- und ausweisbar sind.[251]

Obwohl dieses Kategoriale also der sinnlichen Erfahrung grundsätzlich verborgen ist, gelingt es Husserl in akribischen Analysen nachzuweisen, daß es durchaus einer erweiterten Form der Anschauung zugänglich ist und weder abstrakt deduziert noch hypothetisch hineinspekuliert werden muß. Dabei gilt es allerdings scharf zu scheiden: Das Kategoriale selbst ist selbstverständlich ein seit den Anfängen der Philosophie dicht besiedelter Topos; Husserls revolutionäre Leistung besteht also nicht in der Entdeckung desselben, sondern vielmehr im Aufweis einer ganz neuen Zugangsart, im Nachweis einer Möglichkeit der unmittelbaren Selbstgegebenheit dieser idealen Entitäten, die für Heidegger deren Objektivität allererst verbürgt: „Wenn wir sagen, daß die Sachverhaltsbeziehung [als ein Beispiel des Kategorialen] ideal ist, bzw. nicht real, so besagt das gerade nicht – und das ist das Entscheidende – nicht objektiv oder auch nur im mindesten weniger objektiv als das real Vorgegebene. Vielmehr kann man auf dem Wege des Verständnisses dessen, was in der kategorialen Anschauung gegenwärtig ist, sehen lernen, daß die Objektivität eines Seienden sich gerade nicht in dem erschöpft, was als Realität in diesem eng definierten Sinne bestimmt wird, daß die Objektivität oder Gegenständlichkeit im weitesten Sinne viel reicher ist als die Realität eines Dinges, noch mehr, daß die Realität eines Dinges in ihrer Struktur nur aus der vollen Objektivität des schlicht erfahrenen Seienden verständlich ist.“[252]

Doch wäre diese Objektivität des Kategorialen für Heidegger nicht vorstellbar, käme es bei Husserl nicht zu einer zweiten, noch entscheidenderen Wende gegenüber der Tradition. Diese Wende betrifft die seit Beginn der Neuzeit durchgängige Interpretation idealer Strukturen, die Heidegger folgendermaßen skizziert: „Da (...) [das] Reale als das Objektive, als Stück und Moment des Objektes angesehen wird, ist das Unsinnliche dem Geistigen im Subjekt, dem Immanenten gleichgesetzt. Das Reale ist vom Objekt

---

[250] GA 20, S. 80.
[251] „Was wird sinnlich wahrgenommen? Die sinnlichen Gegebenheiten selbst. Doch *mit* diesen sinnlichen Gegebenheiten vollzieht sich in der Wahrnehmung das Sichtbarwerden eines *Gegenstandes.* Der Gegenstand ist im sinnlichen Eindruck nicht gegeben. Die Gegenständlichkeit des Gegenstandes kann nicht sinnlich wahrgenommen werden. Zusammengefaßt: die Tatsache, daß der Gegenstand Gegenstand ist, geht nicht aus einer sinnlichen Anschauung hervor.“ (VS S. 112).
[252] GA 20, S. 89.

her gegeben, das andere ist vom Subjekt hinzugebracht. Das Subjekt aber ist gegeben in der inneren Wahrnehmung. (...) Der Ursprung dieser unsinnlichen Momente liegt in der *immanenten Wahrnehmung*, in der *Reflexion* auf das Bewußtsein."[253] Es ist nun Husserls Fundamentalprinzip der Intentionalität, das – zumindest *potentiell* – diese bewußtseinsmäßige Immanenz sprengt und es erstmals erlaubt, das Kategoriale als *bewußtseinsunabhängige*, objektive Struktur zu denken, indem es nämlich deutlich macht, daß die Gegenstände, die in bewußtseinsmäßigen Akten gegeben sind, keinesfalls mit diesen Akten selbst identifiziert werden dürfen, noch in diesen Akten reell beschlossen sind. Daraus schließt Heidegger nun – anders, wie wir später sehen werden, als Husserl selbst –, diese idealen Formen seien folglich „nichts vom Subjekt Gemachtes und noch weniger etwas an die realen Gegenstände Herangebrachtes, so daß durch diese Formung das reale Seiende selbst modifiziert würde, sondern sie präsentieren es gerade eigentlicher in seinem ‚An-sich-sein'"[254], und er wertet es als entscheidenden „Nachweis, den die Phänomenologie geleistet hat, daß Unsinnliches, Ideales nicht ohne weiteres identifiziert werden kann mit Immanentem, Bewußtseinsmäßigem, Subjektivem. Dies ist nicht nur negativ gesagt, sondern positiv aufgezeigt und stellt den eigentlichen Sinn der Entdeckung der kategorialen Anschauung dar."[255] So wird deutlich, wo Heidegger also den entscheidenden Fortschritt Husserls gegenüber der ganzen neuzeitlichen Tradition verortet: Während diese alle Kategorialität erstens in Reflexion auf das Subjekt und zweitens nach dem Verfahren der Deduktion herleitete[256], diese somit aber nicht mehr als objektive Seinsstruktur denken konnte, sondern als subjektive Struktur dem Bewußtsein einschreiben mußte, eröffnet eben allererst Husserls kategoriale Anschauung, „bei der das Kategoriale nicht nur ein Ermöglichendes, sondern zugleich ein ‚Gesehenes' ist"[257], die Möglichkeit, diese nicht nur objektiv zu denken, sondern auch noch *anschaulich-deskriptiv* aufzuklären.[258]

---

[253] GA 20, S. 78.
[254] GA 20, S. 96.
[255] GA 20, S. 79.
[256] Wie es gerade die *Außen*weltdeduktion Descartes' war, von der Husserl sich so vehement abwandte, so ist es hier charakteristischerweise die kategoriale *Innen*weltdeduktion, die Heidegger unter anderem an Kant kritisiert.
[257] E. Richter, *Heideggers Kritik am Konzept einer Phänomenologie des Bewußtseins*, in: P.-L. Coriando (Hrsg.), *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für Friedrich-Wilhelm v. Herrmann zum 65. Geburtstag*, Berlin 1999, S. 22.
[258] Vgl. a. GA 20 S. 64 ff. u. S. 130; VS S. 112 ff, sowie K. Held, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in: Gethmann-Siefert, A. (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, S. 112.

So weit so gut. Weitgehend im dunkeln bleibt bis dato jedoch, inwiefern Heidegger dieses Kategoriale nun mit der sein Denken leitenden Frage nach dem Sinn von Sein in Verbindung zu bringen weiß. Dies kann an dieser Stelle allerdings nur schemenhaft angedeutet werden und muß sich im Verlauf der folgenden Überlegungen weiter erhellen. Aber schon die bloße Andeutung verlangt, daß wir noch kurz auf die dritte große Leistung Husserls zu sprechen kommen, als die Heidegger in den *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* den Nachweis herausstellt, daß bestimmte kategoriale Strukturen *jedem* realen Gegenstand *grundsätzlich* vorausgehen, ja seine Gegenständlichkeit allererst ermöglichen. Mit der Tradition nennt Heidegger ‚dieses Frühere' *Apriori*. Doch unter Berücksichtigung des oben Dargelegten hält er ganz *gegen* die Tradition fest: „Das ‚Früher' ist kein Charakter in der Ordnungsfolge des Erkennens, aber auch kein solcher in der Folgeordnung des Seienden, genauer in der Folgeordnung der Entstehung von Seiendem aus Seiendem. Das Apriori ist vielmehr *Charakter der Aufbaufolge im Sein des Seienden, in der Seinsstruktur des Seins.*"[259] M. a. W.: „Das Apriori ist nicht nur nichts Immanentes, primär der Subjektsphäre zugehörig, es ist auch nichts Transzendentes, spezifisch der Realität verhaftet."[260] Vielmehr ist es dasjenige, was der Immanenz und Transzendenz, der Selbst- und Fremdgegebenheit, Subjekt und Objekt, jeglichem Seienden immer schon vorausgeht, „was in seinem Nichterscheinen dem Erscheinenden das Erscheinen ermöglicht. In diesem Sinn kann man sogar sagen, daß [es] erscheinender als das Erschienene selbst ist."[261] Nun, was Seiendem immer schon vorausgeht, kann selbst kein Seiendes sein, was das Erscheinen jegliches Erscheinenden allererst ermöglicht, kann niemals selbst ein Erschienenes sein. Für Heidegger weist dieses Apriori über jegliches Seiende und jede Erscheinung, über alle Seiendheit schlechthin, hinaus – in die Richtung des *Seins* des Seienden. Und diese Richtung wird erschlossen eben in der kategorialen Anschauung, die diese apriorischen Strukturen allererst appräsentierbar macht. Mit einem Wort: „Um die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt entfalten zu können, mußte das Sein gegeben sein, um bei ihm seinen

[259] GA 20, S. 102.
[260] GA 20, S. 101.
[261] VS S. 115. Erinnert sei auch an die Fußnote aus *Sein und Zeit*, S. 50, in der Heidegger noch einmal ausdrücklich die Vorleistung Husserls für diese ganze Ausarbeitung der Seinsfrage hervorhebt: "Aber Erschließung des Apriori ist nicht 'apriorische Konstruktion'. Durch *E. Husserl* haben wir wieder den Sinn aller echten philosophischen 'Empirie' nicht nur verstehen, sondern auch das hierfür notwendige Werkzeug handhaben gelernt. Der 'Apriorismus' ist die Methode jeder wissenschaftlichen Philosophie, die sich selbst versteht."

Sinn zu erfragen. Husserls Leistung bestand in eben dieser Vergegenwärtigung des Seins, das in der Kategorie phänomenal anwesend ist.“[262]

[262] VS S. 116.

11 Vier Meilensteine auf dem Weg in ein anderes Denken

Doch ebenso wie Husserls bahnbrechende Leistung zeigen sich für Heidegger auch seine Grenzen: Es entbehrt nicht einer gewissen Tragik, wie Husserl gewissermaßen methodisch entscheidende Vorleistungen zur Exposition der Seinsfrage erbringt, die ihn bis vor das Eingangstor einer echten Fundamentalontologie leiten, und dann aber ebenso entschieden an diesem Eingang vorbeitritt, ja diesen in geradezu systematischer Weise verschließt: „Der Punkt jedoch, über den Husserl nicht hinauskommt, ist der folgende: nachdem er das Sein gleichsam als Gegebenes gewonnen hat, fragt er ihm doch nicht weiter nach. Die Frage: ‚Was besagt das Sein?' entfaltet er nicht. Für Husserl war da nicht der Schatten der möglichen Frage, weil es sich für ihn von selbst verstand, daß ‚Sein' Gegenstand-Sein bedeutet."[263] – Nun, dies scheint der näheren Erklärung bedürftig; insbesondere, daß die unreflektierte Prätention von Sein als Gegenstandsein gerade den Zugang zur ursprünglicher angesetzten Seinsfrage verschließen soll, scheint alles andere als (von) selbst-verständlich. Doch könnte hier zugleich der Schlüssel für besagten Eingang verborgen liegen, der dann in Heideggers Denken hineinleitet. Wir wollen nachfolgend versuchen, in vier Überlegungen, die jeweils Grenzsteine zwischen dem Denken Heideggers und dem Husserls, ja womöglich der Metaphysik schlechthin, markieren, diese kaum sichtbare Demarkationslinie nachzuzeichnen. In den Blickpunkt rükken dabei die Frage nach dem Gegenstand und die Unterscheidung zwischen Existenz und Essenz, die Frage nach dem Subjekt und die Probleme der Außenwelt und Selbstgegebenheit und schließlich die zentrale Matrix des Korrelationsverhältnisses von Subjekt und Objekt, Bewußtsein und Gegenstand, die es durchsichtig zu machen gilt hin auf ein ursprünglicheres Geschehen, vor dem diese sich allererst scherenschnittartig abheben und schattenrisshaft konfigurieren.

11.1 Existenz, Essenz und die Radikalisierung des Wie

Die Frage nach dem Wesen im Sinne der Essenz, der Quidditas, der Was-heit des je vorliegenden Seienden bestimmt auf maßgebliche Weise die Ausrichtung des abendländisch-metaphysischen Denkens. Diese Frage fußt nun nicht nur auf einer ontologischen Fundamentalunterscheidung, nämlich der Grundunterscheidung zwischen *Existenz* und *Essenz*, sondern räumt letzterer, also der Essenz, auch einen gewissen Vorrang ein, der über die Überordnung des mit dieser verbundenen Möglichkeitsprinzips über das mit der existentia korrelierten Wirklichkeitsprinzip hinaus – zumindest bis zu den Interventionen Kants – bekanntlich so weit ging, daß Existenz im Sinne eines realen Prädikats, also einer sachhaltigen Bestimmung am Seienden selbst gedacht und dem Wesen solchermaßen subsumiert wurde. – Nun ist es wiederum Husserl, dem erstmals eine wesentliche Erweiterung dieses jahrtausendealten ontologischen Schismas gelingt: Da er jeden Gegenstand streng korrelativ zu einem diesen gebenden Erlebnis denkt, kommt für ihn erstmals diese *Gegebenheit* selbst, ihre Art und Weise in den Blick. „In der besonderen Form der subjektiven Reflexion auf die ‚Erlebnisse', die in der phänomenologischen Methode liegt, wird also zugleich der neue quasi-gegenständliche Bereich der ‚Gegebenheitsweisen' entdeckt, eine Zwischendimension zwischen Erlebnis und Gegenstand, zwischen Subjekt und Objekt, von der Husserl mit Recht beansprucht, daß sie vor ihm zwar nicht unbekannt war, aber ‚in ihrer Eigenheit und ihrem systematischen Zusammenhang nie in den Gesichtskreis der Philosophie' getreten ist."[264] Damit kommt Husserl, ohne daß es ihm bewußt wird, nicht nur der vehementen Forderung eines ganz anders gearteten Denkens nach, nämlich der Nietzscheanischen Forderung nach der ‚Reflexion' auf die unaufhebbare Perspektivität unseres Erkennens, sondern er erschließt zugleich eine bedeutsame Erweiterung der erkenntnisleitenden Fragestellung: Zu der Frage nach dem *Was des Gegenstandes* gesellt sich die Frage nach dem *Wie der Gegebenheit*.[265]

Und doch wird dieser entscheidende Schritt nur halbherzig vollzogen: Der Rekurs auf Gegebenheit und Zugangsweise dient selbst wieder ausschließlich der Aufklärung des

---

[263] VS S. 116. Vgl. a. GA 20, S. 165.
[264] Tugendhat, a. a. O., S. 172.
[265] Vgl. a. K. Held, in: Gethmann-Siefert, A., a. a. O., S. 116.

Gegenstandes, die Frage nach dem Wie muß sich der Frage nach dem Was letzthin wieder unterordnen: Der Art und Weise der Gegebenheit wird zwar der ratio cognoscendi nach ein gewisses Primat eingeräumt, der ratio essendi nach ist aber die Washeit des je schon vorliegenden Gegenstandes die Grundlage jeder Gegebenheit. So deutet sich also bereits an, wie Husserl, indem er eine ganz neue Zugangsdimension des Wie erschließt, dieses aber letztlich nur tut, um die klassisch-metaphysische Erkenntnisintention zu bekräftigen, zu einem entscheidenden Schritt über die metaphysische Tradition hinaus ansetzt, und dann doch in sie zurückfällt. Und es deutet sich zugleich an, wieso er in gewissem Sinne gar nicht anders konnte: Weil er die *Gegenstände* und korrelativ zu ihnen das Bewußtsein bzw. das transzendentale Subjekt letztlich als fertig Vorliegendes dachte und ontologisch aus ihren Was-Gehalten ihr Wie der Gegebenheit erst ableitete. Eine Umkehrung der Blickrichtung hätte ihn abstrus angemutet.[266] Während Husserl also zwar als erster die Bedeutung des Wie, der Vollzugsweise aller Erlebnisse und damit aller ‚menschlichen' Verrichtungen erkennt und damit der Philosophie eine neue Rückgangsdimension erschließt, bleibt er zugleich doch immer einer gegenständlich strukturierten Welt und damit dem Primat des Was verhaftet. Die Vergegenständlichung wird bei Husserl nie hinterfragt und erstreckte sich nicht nur auf die intendierten Objekte, sondern genauso auf die intendierenden Erlebnisse und sogar auf das später eingeführte transzendentale Ego, die alle in Art eines vorhandenen Gegenstandes vorgestellt und behandelt werden.

Wie bei Husserl, so ist auch Heideggers Auffassung nach philosophische Erkenntnis ausschließlich durch den Rückgang auf die Zugangsweise selbst, auf das Wie der Gegebenheit, möglich. Doch, wo Husserls Ansatz insofern inkonsequent bleibt, als er bei diesem Rückgang immer schon – und besonders deutlich bei der Ausrichtung seiner Methode auf die vollkommene Selbstgegebenheit – einen vorgängig existierenden Gegenstand supponiert, der selbst nicht mehr hinterfragt werden kann, geht Heidegger von Anfang an nur noch von der Zugangsweise aus, ohne ein Subjekt und ein ihm immer schon gegenüberstehendes Objekt einfach vorauszusetzen – und führt so Husserls eigenen Ansatz erst zu seiner letzten Konsequenz. Da sich Heidegger von Anfang an nur in

[266] Auch die späterhin unternommenen, größtenteils ebenfalls halbherzigen Versuche in Richtung auf eine *dynamische Phänomenologie* geben niemals ihre Gegenstandsorientierung, damit aber letzthin die auf Was- und Wesensfrage ausgerichtete Inklination auf.

der Dimension des Wie aufhält und im Gegensatz zu Husserl jedes gegenständliche Daß vermeidet, verwirft er auch jede apriorische Seiend-Setzung von Gegenständen. Dies hat mindestens drei Folgen: Zum einen kann er auf Husserls ganzes Konzept der Epoché verzichten, da, wo keine Seinsprätention mehr erfolgt, diese auch nicht mehr eingeklammert werden muß. Zum zweiten, und das ist viel entscheidender, ist Heidegger ohne diese apriorische Seiend-Setzung und den damit immer schon unterstellten Sinn von Sein allererst frei, die Frage nach dem Sinn von Sein ganz neu und unvoreingenommen zu stellen. (Und insofern die gesamte philosophische Tradition immer schon von einem Daß ausging, und damit je schon einen Sinn von Sein, nämlich, wie wir bereits andeuteten, als Parusie und Präsenz präsupponierte, kann sich Heidegger ganz zu Recht zu Gute halten, die Seinsfrage so ursprünglich und unvoreingenommen wie keiner vor ihm, zu stellen.) Zum dritten bekommt Heideggers ganze Konzeption ein bis dato vielleicht nur von Hegel bekanntes dynamisches, geradezu ontokinetisches Gepräge, in das es alle folgenden, notwendig statisch-textuellen Ausführungen zu liquidieren, ja vielleicht sogar zu vaporisieren gilt.

Zusammengefaßt ergibt sich hier also eine entscheidende Gegenbewegung zu Husserl: Während dieser versuchte, die vorgängig unterstellte Seiendsetzung in der phänomenologischen Haltung der Epoché methodisch wieder zu neutralisieren, verwirft Heidegger alle vorgängige Seiendsetzung, um gerade in der phänomenologischen Dimension unvoreingenommen nach dem Sinn von Sein fragen zu können. Diese entscheidende Blickwendung führt nun zugleich zu einem vollkommen gewandelten Grundverständnis des Seienden: Statt Sein aus dem Wesen, also als Bestimmung eines Was-Gehaltes zu verstehen, versteht er genau umgekehrt das Wesen aus dem Wie des Seins, also aus der Seinsweise. Der Mensch wird – gewiß nicht ohne Einarbeitung lebensphilosphischer Motive – nicht mehr als vorhandenes Etwas, als Substanz mit diesen und jenen besonderen (‚essentiellen') Eigenschaften, sondern nur noch aus seinem Lebens- und Seinsvollzug verstanden, d. h. als Dasein wird er wesenhaft und ausschließlich als Zu-sein ausgelegt, ebenso wie alle Bestimmungen an ihm: „Alles So-sein dieses Seienden ist primär Sein."[267] Genauso wird nichtdaseinsmäßiges Seiendes nicht mehr als vorhandener Was-Gehalt, sondern aus dem Wie seines Seins, eingeflochten in eine Vollzugsganzheit, genannt ‚Welt', verstanden. Unter diesem Blickwinkel erweist sich die die

ganze Tradition beherrschende Vorstellung des Seins im Sinne der Vorhandenheit und Gegenständlichkeit nur noch als ein abkünftiger Modus dieser Bestimmung. – Indem Heidegger also Husserls phänomenologische Methode gleichzeitig beibehält und radikalisiert, indem er jegliche apriorische Vergegenständlichung und eine damit einhergehende vorgängige Prätention eines Seinssinns vermeidet, gewinnt er eine neue, ursprünglichere Sichtweise zur Aufklärung des Sinns von Sein. Zugleich kann er feststellen, daß es allen bisherigen Ontologien nie um das Sein selbst, sondern höchstens um so etwas wie Seiendheit (also einer Bestimmung des und am Seienden) gegangen ist.

11.2 Immanentismus und Weltvernichtung

Die vorangehenden Überlegungen versuchten, eine Richtung des von Husserl präsupponierten Gegenstandsparadigmas zu beleuchten. Die andere Richtung rückt in den Blick, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß ‚Gegenstand-Sein' dem vollen Wortsinn nach ‚Gegenstand-einer-(möglichen)-Erkenntnis-sein' und im weiteren offensichtlich ‚Gegenstand-für-ein-Subjekt-sein' meint. „Sein ist für Husserl zuerst erkanntes Sein, und erkanntes Sein verweist als intentionales Korrelat notwendig zurück auf die bewußtseinsmäßige Tätigkeit des Erkenntnissubjekts."[268] So können wir also mit Heidegger sagen: „Die Gegenständlichkeit ist das Anwesendsein in der Dimension oder dem ‚Raum' der Subjektivität"[269]. Gegenständlichkeit verweist ihrem Seinsinn nach auf eine Art von Gegenwärtigkeit, die in der *Immanenz* des Bewußtseins geschieht. Was es auch immer ist, dessen ich mir bewußt bin, es ist *mir* gegenwärtig, was im Gefolge dieses

---

[267] SZ S. 42.
[268] Bernet/Kern/Marbach: *Edmund Husserl* S. 166, vgl. a. S. 173. So schreibt Husserl selbst: „Wir könnten ferner darauf hinweisen, daß doch vom Sinne des Seins überhaupt die Korrelation zum Wahrgenommen-, Angeschaut-, Bedeutet-, Erkannt-werden-*können* unabtrennbar ist". (LU II/2 S. 730). Daraus kann Heidegger unmittelbar folgern: "*Sein* heißt für ihn [Husserl] nichts anderes als wahres Sein, *Objektivität, wahr für ein theoretisches, wissenschaftliches Erkennen*", d. h. es wird bestimmt „nach einem *ausgezeichneten Gegenstandsein für eine objektive Wissenschaft*" (GA 20, S. 165). Damit ist aber immer schon ein bestimmter Seinssinn indiziert und prätendiert: „Was man behält, ist dann immer nur das Sein eines vorgegebenen Objektiven, eines realen Objektes, das heißt, letztlich handelt es sich immer nur um das Sein als Objektivität im Sinne des Gegenstandseins für eine Betrachtung." (GA 20, S. 173).
[269] VS S. 116.

Ansatzes bedeutet: es ist *in* der Subjektivität, *in* meinem Bewußtsein präsent. „Das Bewußtsein, das immanent, absolut gegebene Sein, ist das, in dem jedes mögliche andere Seiende sich konstituiert, in dem es eigentlich ‚ist', was es ist."[270] Dieser Immanentismus steuert nun aber unausweichlich auf ein klassisches Problem des Subjektdenkens zu: das berühmte *Außenweltproblem*. Unmittelbar gegeben sind mir, wie wir eben sahen, nur subjektimmanente Entitäten wie meine Cogitationes, Erlebnisse und Vorstellungen. Ein *unvermittelter* Bezug zu mundanem Seienden, zu allem, was ich nicht bin, ja überhaupt zu einer so grundlegenden Dimension wie Welt als solcher, in der mir Seiendes allererst begegnen kann, ist damit ein für allemal gekappt.

Dieser Argumentation könnte nun aber entgegengehalten werden, daß doch gerade Husserls Grundkonzept der Intentionalität diesen Hiatus von vorneherein überwunden hat, indem in ihr doch immer schon ein Bezug des Bewußtseins zum Gegenstand selbst, ohne alle Umwege und Vermittlung, hergestellt ist.[271] So schien es auf den ersten Blick. Doch ist es bezeichnenderweise die phänomenologische Reduktion[272], die die Innensphäre des Subjekts zu einer auch für die Intentionalität unüberwindbaren Festung zementiert: Sie führt zu der strikten und unaufhebbaren Scheidung zwischen Innen- und Außenwelt, oder wie Husserl sie weiter ausführt, zwischen immanentem, absolutem Sein und der transzendenten Kontingenz der (Außen-)Welt, welche wiederum den Rückfall in den klassischen Subjektivismus der Neuzeit unausweichlich werden läßt: Absolutes Sein im Sinne eines fundamentum inconcussum gibt es ausschließlich in der Innensphäre des Subjekts, die transzendente Welt hingegen ist in gewissem Sinne akzidentell; das heißt, „daß das Sein des Bewußtseins, jedes Erlebnisstromes überhaupt, durch eine Vernichtung der Dingwelt zwar notwendig modifiziert, aber in seiner eigenen Existenz nicht berührt würde. (...) Also kein reales Sein, kein solches, das sich bewußtseinsmäßig durch Erscheinungen darstellt und ausweist, ist für das Sein des Bewußtseins selbst (im weitesten Sinne des Erlebnisstromes) notwendig. Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, daß es prinzipiell nulla ‚re' indiget ad existendum. Andererseits ist die Welt der transzendenten ‚res' durchaus auf Bewußt-

---

[270] GA 20, S. 144.
[271] Solche Einwände wurden etwa von M. Theunissen (vgl. z. B. ders., *Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz. Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls,* in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 70, 1963) und L. Landgrebe (vgl. ders., *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1949, S. 89 ff.) vorgebracht.

sein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen.“[273] In treuer Nachfolge Descartes’ definiert Husserl das Subjekt geradezu als „Residuum der Weltvernichtung“[274]. Eine solcherart ‚domestizierte’, gestutzte Transzendenz gelangt aus dem Gravitationsfeld des transzendentalen Subjekts nicht mehr hinaus: „Die Transzendenz der Welt bleibt in die Immanenz des Bewußtseins einbehalten, sie ist – nach Husserls vielfach variierter paradoxer Formulierung – ‚*immanente* Transzendenz’.“[275]

Heidegger dagegen nimmt den fundamentalen Impuls der Intentionalität auf und verstärkt ihn zum Movens einer grundlegenden ‚Ortsverlegung’ des Denkens, die wiederum Husserls verheißungsvollen Ansatz erst in seine letzte Konsequenz führt. Wird die grundlegende Struktur der Intentionalität nämlich wirklich ernst genommen, so kann sie nur bedeuten, daß das ‚Bewußtsein’ je schon die eigene Immanenz überschritten und aufgebrochen hat, immer schon ‚draußen’ ist, draußen bei den Dingen, draußen in einer Welt. Doch dieses ‚Bewußtsein’ ist nicht mehr das Husserlsch-transzendentale Subjekt, es ist das Heideggerisch-ekstatische Dasein. „Im Gegensatz zur Immanenz im Bewußtsein, die ‚sein’ in Bewußt-*sein* ausdrückt, nennt ‚sein’ in Da-*sein* das Sein-außerhalb-von... Der Bereich, in dem alles was Ding genannt werden kann, als solches begegnen kann, ist ein Bezirk, der diesem Ding die Möglichkeit einräumt, ‚dort draußen’ offenkundig zu werden. Das Sein im Da-sein muß ein ‚Draußen’ bewahren. Deshalb ist die Seinsweise des Da-seins in ‚S. u. Z.’ durch die Ekstase gekennzeichnet. Streng genommen bedeutet Da-sein daher: Das Da ek-statisch sein. Hiermit ist die Immanenz durchbrochen“[276] und zugleich „das In-der-Welt-sein (...) als primäres und nicht weiter ableitbares, immer schon gegebenes, also ursprünglich jeder Bewußtseinsverfassung ‚vorgängiges’ *Faktum* entdeckt“[277]. Damit entlarvt sich aber nicht nur das sogenannte Au-

---

[272] Vgl. Kap. 5.1.1 und 11.1.
[273] Ideen I, S. 104. Vgl. a. S. 103 ff. u. S. 118 ff.
[274] Vgl. Ideen I, S. 103. Die enge Anlehnung an Descartes wird natürlich in CM (vgl. § 7) am deutlichsten. Vgl. auch die oben bereits erfolgte Darstellung im Kap. 5.1.1.
[275] K. Held, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, S. 115 (Herv. v. mir). Vgl. a. ders., *Husserls Rückgang auf das phainomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie*, in: W. Orth, *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*, d. i. *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 10, Freiburg 1980, S. 89 ff. – Kehrseite dieser paradoxen Wendung ist die ähnlich enigmatische Formulierung einer „intentionalen Immanenz“ (Vgl. dazu z. B. F.-W. v. Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, S. 36 f.).
[276] VS S. 121.
[277] VS S. 110. „Der Mensch ist nie zunächst diesseits der Welt Mensch als ein ‚Subjekt’, sei dies als ‚Ich’ oder als ‚Wir’ gemeint. Er ist auch nie erst nur Subjekt, das sich zwar immer zugleich auch auf Objekte bezieht, so daß sein Wesen in der Subjekt-Objekt-Beziehung läge. Vielmehr ist der Mensch zuvor in

ßenweltproblem, die Frage nach dem ‚Hinauskommen' aus der hermetischen Sphäre des Subjekts, als hausgemachtes Problem, sondern erledigt sich scheinbar in eins damit das weite, virulente Problemfeld des (Außenwelt-)Skeptizismus: Beide Probleme resultieren eben aus der phänomenologisch unzureichenden und ontologisch ungenügenden Aufklärung der Seinsart des Bewußtseins und dessen Grundstruktur der Intentionalität. Damit wendet sich die mit Außenweltproblem und Skeptizismus verbundene Fragestellung um 180 Grad: „Zu beweisen ist nicht, daß und wie eine ‚Außenwelt' vorhanden ist, sondern aufzuweisen ist, warum das Dasein als In-der-Welt-sein die Tendenz hat, die ‚Außenwelt' zunächst ‚erkenntnistheoretisch' in Nichtigkeit zu begraben, um sie dann erst durch Beweise auferstehen zu lassen."[278]

Für Heidegger hatte Husserl also den Schlüssel zu dieser jahrhundertealten Problematik in Form der Intentionalität gefunden und es doch versäumt, diese auf ihre Fundamente hin durchsichtig zu machen. „Die Intentionalität nämlich auf ihren Grund hin durchdenken, heißt: sie auf die Ek-statik des Da-seins gründen."[279] Im Lichte dieser im wörtlichen Sinne radikalisierten, also nach den Wurzeln grabenden Fragestellung zeigt sich, daß noch ursprünglicher als Intention und Intentum, Gegebenheit und Gegenstand, Subjekt und Objekt diesen eine eigentümliche Dimensionalität, ein – wie Heidegger es nennt - Spielraum von Welt vorausgehen muß, in dem diese überhaupt erst ‚wirken', zugleich sich allererst begegnen können.[280] „Die[se] Welt ist gleichsam schon ‚weiter

---

seinem Wesen ek-sistent in die Offenheit des Seins, welches Offene erst das ‚Zwischen' lichtet, innerhalb dessen eine ‚Beziehung' vom Subjekt zum Objekt ‚sein' kann." (M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (künftig zit. unter der Sigle ‚BH'), in: ders., *Wegmarken* (künftig zit. unter der Sigle ‚WM'), Frankfurt a. M. 1978, S. 346 f.) Das heißt, diese Verfassung der Ekstatik und Bewegung der Transzendenz, die Heidegger hier entwirft, läßt sich per se nicht mehr als und aus der Subjekt-Objekt-Beziehung verstehen, in der Husserls Transzendenzbegriff noch fest verspannt war. „Dann übersteigt aber das transzendente Dasein (ein bereits tautologischer Ausdruck) weder eine dem Subjekt vorgelagerte und es zuvor zum Inbleiben (Immanenz) zwingende ‚Schranke', noch eine ‚Kluft', die es vom Objekt trennt. Die Objekte – das vergegenständlichte Seiende – sind aber auch nicht das, *woraufzu* der Überstieg geschieht. *Was* überstiegen wird, ist gerade einzig *das Seiende selbst*, und zwar jegliches Seiende, das dem Dasein unverborgen sein und werden kann, mithin *auch und gerade* das Seiende, als welches ‚es selbst' existiert." (WG S. 18). Den letzteren Gedanken der ‚Heideggerschen Transzendenz' werden wir in Kap. 12.1 weiter verfolgen.

[278] SZ S. 206.

[279] VS S. 122.

[280] Vieles ließe sich über den *Heideggerschen* im Unterschied zum *Husserlschen Weltbegriff* sagen, und noch mehr ließe sich anhand dieses Unterschieds zeigen. Unsere Ausführungen können dies nur indirekt, da ein direkter und ausführlicher Vergleich eine eigene Untersuchung fordern würde. Doch soll die alles entscheidende und damit alle weiteren Divergenzen tragende Differenz zwischen beiden hier kurz angedeutet werden: Zwar dachte auch Husserl die Welt nicht mehr als allumfassendes Konglomerat von Seiendem, sondern als maximales Integral aller möglichen Gegenstandsperspektiven, als Gesamtverweisungszusammenhang aller Gegebenheitsweisen und somit als universalen Horizont jeder Erfahrung, doch

draußen‘ als es je ein Objekt sein kann. Das ‚Transzendenzproblem‘ kann nicht auf die Frage gebracht werden: wie kommt ein Subjekt hinaus zu einem Objekt, wobei die Gesamtheit der Objekte mit der Idee der Welt identifiziert wird. Zu fragen ist: was ermöglicht es ontologisch, daß Seiendes innerweltlich begegnen und als begegnendes objektiviert werden kann? Der Rückgang auf die ekstatisch-horizontal fundierte Transzendenz der Welt gibt die Antwort.“[281]. Ein weitläufiger Gedanke! Was es an dieser Stelle allerdings viel entscheidender festzuhalten gilt, ist, „daß das Denken in seiner neuen Ortschaft von Anfang an den Vorrang des Bewußtseins und seine Folge, den Vorrang des Menschen, aufgegeben hat.“[282]

Doch kehren wir noch einmal zu Husserl zurück. Nicht genug damit, daß dieser sich mit der soeben skizzierten Dichotomie zwischen einem immanenten, angeblich unerschütterlich-absoluten und einem transzendenten, kontingenten Sein um eine einmalige Chance seines Intentionalitätkonzepts bringt, nämlich ein für allemal die berüchtigte Außenweltproblematik ad acta zu legen, er muß sich nun obendrein auch noch den Vorwurf gefallen lassen, unreflektiert und arglos ontologische Fundamentalgrenzen zu ziehen, ohne das Feld, in das diese eingezogen werden, selbst abgesteckt und untersucht zu haben. Denn: Muß nicht jeder kategorialen Einteilung und Bestimmung des Seienden (in immanentes und transzendentes, in absolutes und kontingentes, etc.) die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt vorausgehen? Offensichtlich. Doch bei Husserl „werden kategoriale Urscheidungen im Seienden gegeben (Bewußtsein und Realität), ohne daß die leitende Hinsicht, das, wonach unterschieden wird, eben das Sein, seinem Sinne

---

bleibt dieser Weltbegriff somit gerade aufgespannt zwischen die für Husserl zentralen Pole *Gegenstand* und *Wahrnehmung*, d. h. ganz von der Wahrnehmung her und auf den Gegenstand hin verstanden: als „Universum der Dinge möglicher Wahrnehmung“ (*Krisis*, S. 165). Daß Heidegger nun Welt grundlegender ansetzt, bezeugt sich schon daher, daß er sie als Dimension versteht, aus der heraus jeder Gegenstand, Seiendes überhaupt erst begegnen, so wie es auf diese hin erst als solches wahrgenommen werden kann. Insofern wird Welt als etwas gedacht, was viel ursprünglicher jeder Gegenständlichkeit und Seiendheit immer schon vorausgegangen sein muß, was also, in traditioneller Terminologie, sowohl Seins- wie Erkenntnis*grund* für Seiendes darstellt. Dieses ist jedoch aus der Gegenständlichkeit des Gegenstandes bzw. aus der Seiendheit des Seienden selbst nicht mehr abzuleiten, vielmehr muß hier – a potiori fit denominatio – genau umgekehrt, also auch genau entgegengesetzt zu Husserls Blickrichtung, hinter alle Gegenständlichkeit und Seiendheit zurückgegangen werden um aus dem Verständnis dieses vorgängigen Lichtungsspielraums von Welt erst den Seinssinn jeder Gegenständlichkeit und Seiendheit zu erfahren.

[281] SZ 366. Damit sollte aber einem gefährlichen Mißverständnis vorgebeugt sein: Das In-der-Welt-sein des Daseins meint nicht und nie den Aufenthalt in einer vorgängig konstituierten, schon fertig bestehenden Welt, sei sie gedacht als universaler Lebensraum, Erdball, Kosmos, oder wie auch immer! Denn ekstatisch erstreckt in eine Welt ist im strengen Sinne *nur* das Dasein. D. h. aber, Welt ist selbst angewiesen auf das Dasein als den Ort ihres Weltaufgangs. In Abwandlung einer zentralen Formulierung aus *Sein und Zeit* könnte man sagen: Nur solange Dasein ist, gibt es Welt. (Vgl. SZ S. 212).

nach geklärt oder auch nur nach ihm gefragt wäre.“[283] Damit entlarvt sich aber die ganze Phänomenologie als eine Art Luftschloß, das errichtet wurde, ohne die Fundamente zu befestigen, „ohne daß der Boden, dem sie abgenommen sind, in ausdrücklich forschender Erfahrung behalten oder allererst in eine solche gebracht wäre“[284]. Diese Unterscheidungen werden aber offensichtlich deswegen nie zur Frage, weil letztlich unreflektiert traditionelle Kategorien in Anschlag gebracht werden: eben die urmetaphysischen Unterscheidungen von Immanenz und Transzendenz, Subjekt und Objekt. So „zeigt sich in dem Versäumnis der primären Frage nach dem Sein als solchem der Druck und die Last der Tradition in einem nicht leicht zu überschätzenden Ausmaß.“[285] Dort, wo es um die Bestimmung des letzten Seinsgrundes und Geltungsbodens geht, verfällt Husserls Phänomenologie dem Bann der Tradition und wird ihrem ureigensten, grundlegendsten Prinzip untreu: jede Bestimmung ausschließlich aus den Sachen selbst zu schöpfen. Dies läßt für Heidegger nur ein, und zwar vernichtendes Urteil zu: Die „Phänomenologie ist daher in der Grundaufgabe der Bestimmung ihres eigensten Feldes *unphänomenologisch!*“[286]

[282] VS S. 124.
[283] GA 20, S. 178. Im Orig. hervorgehoben.
[284] GA 20, S. 179, Herv. weggelassen.
[285] GA 20, S. 178.
[286] GA 20, S. 178.

11.3 Die Selbstgegebenheit des Subjekts

Diesen in der Tat schwerwiegenden Vorwurf muß sich Husserl noch in einem anderen Zusammenhang gefallen lassen, nämlich bei der Frage nach der Selbstgegebenheit des Subjekts. Daß das Subjekt seinen inneren Blick nach Belieben auf seine inneren Zustände und Vermögen lenken kann, und diese in einer solchen inspectio sui unmittelbar als Gegenstand der Erkenntnis zur Verfügung stehen, war für Husserl eine natürliche Selbstverständlichkeit und erübrigte jede weitere Frage nach Art und Modus dieser Gegebenheit und Gegenständlichkeit.[287] „Entscheidend ist hier, daß Husserl es nie als rätselhaft empfunden hat, *wie* die Cogitationes sich selbst gegeben sind, wie also Selbstbewußtsein und Reflexion zu verstehen ist, sondern selbstverständlich voraussetzte, daß auf jeden Akt in einem zweiten Akt reflektiert werden kann, der den ersten Akt genauso in einer inneren Wahrnehmung vorfindet, wie wir in der äußeren Wahrnehmung irgendein Ding vorfinden.“[288] Diese, man möchte meinen fast naive, Ansetzung einer vergegenständlichenden immanenten Wahrnehmung, die aber doch wohl kaum einem phänomenologischen Befund entspricht[289], läßt sich wiederum zurückführen auf Husserls ausschließliche Orientierung am Paradigma der sinnlichen (und dabei primär visuellen) Wahrnehmung und die korrelativ damit einhergehende Universalisierung des Gegenstandparadigmas. Diese lassen ihn nämlich meinen, „daß die cogitationes ‚immanente Gegenstände‘ sind, die – unter dem Gesamttitel ‚Erlebnis‘ – denselben Gegebenheitsmodus und denselben Seinssinn haben sollen wie die Empfindungsdaten. An den Empfindungsdaten kann man sich die Inkongruenz der beiden Argumente gut verdeutlichen: (...) Wenn wir auf einen Akt ‚reflektieren‘, finden wir ihn [– im Gegensatz zu sinnlichen Empfindungen –] nicht als intentionales Datum vor, sondern müssen ihn mitvollziehen, und nur im Vollzug ist er für uns da, als immanente Dauereinheit suchen wir ihn vergeblich.“[290] – Scheler hatte diesen Irrtum übrigens schon zu Zeiten Husserls erkannt. Ausdrücklich hielt er ihm entgegen: „Niemals aber ist ein Akt auch ein Gegenstand; denn es gehört zum Wesen des Seins von Akten nur im Vollzug selbst erlebt und in Re-

[287] Vgl. a. Kap. 5.2.
[288] Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heideger*, S. 209. Vgl. a. oben Kap. 5.2.
[289] Zu dieser Feststellung gelangt ausdrücklich auch Tugendhat, vgl. ebd.
[290] Ebd.

flexion gegeben zu sein.“[291] Weiter expliziert hat Scheler diese wesentliche Einsicht dann in seinem Personbegriff: „Die einzige und ausschließliche Art ihrer Gegebenheit [der Person] ist vielmehr allein ihr Aktvollzug selbst (auch noch der Aktvollzug ihrer Reflexion auf ihre Akte), – ihr Aktvollzug, in dem lebend sie gleichzeitig sich erlebt“[292].

Heidegger indes konnte sich letztlich mit beiden Antwortversuchen nicht zufrieden geben, denn beide können die traditionell-metaphysische Inklination ihrer Fragestellung nach der Seinsweise des Subjekts oder allgemeiner des Menschen nicht verleugnen. Jedoch, „diese Frage pflegen wir gleich ungemäß zu stellen, ob wir fragen, was der Mensch sei, oder ob wir fragen, wer der Mensch sei. Denn im Wer? oder Was? halten wir schon nach einem Personhaften oder nach einem Gegenstand Ausschau. Allein das Personhafte verfehlt und verbaut zugleich das Wesende der seinsgeschichtlichen Eksistenz nicht weniger als das Gegenständliche.“[293] Gleichzeitig wird deutlich, wie Husserl auch in der arglosen und naiven Ansetzung der Cogitationes und inneren Zustände des Subjekts als immanent gegenständliche Vorfindlichkeiten mehr schlafwandlerisch als mit Sicherheit auf den Bahnen der neuzeitlich-metaphysischen Tradition wandelt. Das Subjekt der Neuzeit und auch Husserls versteht sich als letzter Bezugspunkt von Wirklichkeit und Erkenntnis, in dem Faktum und Jus, Sein und Geltung, ratio essendi und ratio cognoscendi koinzidieren. „Aber die Subjektivität selbst wird hinsichtlich ihres Seins nicht befragt; sie ist nämlich seit Descartes das fundamentum inconcussum. Im gesamten, aus Descartes hervorgegangenen Denken der Neuzeit bildet infolgedessen die Subjektivität das Hindernis dafür, die Frage nach dem Sein auf ihren Weg zu bringen.“[294] Obwohl also Seinsgrund alles Seienden, fundamentum veritatis, wird das Subjekt hinsichtlich seines eigenen Seins nicht befragt – in der Tat ein sträfliches Versäumnis, und doch ein notwendiges: Das Subjekt als letzter Seins- und Geltungsgrund hätte sich schlichtweg den Boden unter den eigenen Füßen entzogen, wäre geradezu ins Bo-

[291] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 2. Bd. (1916), S. 246. Vgl. auch M. Heidegger, GA 20, S. 176.
[292] M. Scheler, a. a. O. S. 260.
[293] BH, WM S. 324. Wie wir nach dem Menschen auch immer fragen: Was ist der Mensch? Wer ist der Mensch? oder Wie ist der Mensch. „Die Fragen selbst sind schon Antworten, d. h. Entscheidungen.“ (M. Heidegger, *Besinnung*, GA 66, S. 148.)
[294] VS S. 120.

denlose gestürzt, hätte es versucht, eine Archäologie des eigenen Grundes durchzuführen.[295]

Daß nun aber dieses Versäumnis einer hinreichenden Explikation der Seinsart des Subjekts bzw. des Menschen die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt inhibiert, läßt sich erahnen, wenn wir uns noch einmal auf die vorangegangen Erörterungen über *Existenz, Essenz und die Radikalisierung des Wie* besinnen. Wenn Heidegger alle Was-Gehalte im Wie ihres Vollzugssinns, Gegenständlichkeit schlechthin in die Art und Weise ihrer Gegebenheit auflöst, dann stellt sich die Frage, wer oder was der Bezugspunkt dieser Vollzüge, jeder Gegebenheit und jeder Art und Weise dieses aus der substantivischen konsequent in eine verbale Form verwandelten (An-)Wesens ist. Und wenn Heidegger Sein folglich nur als und aus der Art und Weise bestimmt, *wie* es sich gibt und angeht, dann ist der Ort dieses Sich-gebens und Angehens natürlich ein in ausgezeichneter Weise zu befragender und zu untersuchender. Dieser Ort und ausgezeichnete Bezugspunkt ist nun offensichtlich der Mensch, onto-terminologisch als *Dasein* gefaßt. Das Dasein wird in diesem Sinne verstanden als seiendes Seinsverständnis, also als „das Seiende, das sich je schon in seinem Sein zu *dem* verhält, wonach in dieser Frage gefragt wird“[296], und das somit die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt erst ermöglicht, dessen zureichendes Verständnis für eine adäquate Ausarbeitung der Frage nach dem Sein folglich unerläßlich ist.

Doch ist das Seinsverständnis des Daseins und dessen zentrale Bedeutung als Entfaltungsort für die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt nun nicht nur der Grund für das Erfordernis einer vorgängigen ontologischen Explikation seiner Seinsart, Existenz genannt, sondern es ist zugleich auch deren erste und wichtigste Bestimmung: Das Da-

---

[295] Vgl. Kap. 14. – Offensichtlich bringt die Frage nach der Selbstgegebenheit bzw. Selbstkonstitution des (transzendentalen) Subjekts jeden transzendentalen Ansatz in arge Bedrängnis. Und so wurden diesbezügliche Einreden auch schon ausgiebig gegen Kant in Stellung gebracht, am schärfsten wohl, wenn auch oft übersehen, von Nietzsche. Doch auch in diesem Jahrhundert hat z. B. Adorno den Finger in diese nicht verheilende Wunde gelegt (vgl. Kap. 16). So läßt sich bei ihm ein zu unseren Überlegungen durchaus paralleler Gedankengang finden: „Das Feste des erkenntnistheoretischen Ichs, die Identität des Selbstbewußtseins ist ersichtlich der unreflektierten Erfahrung des beharrenden, identischen Objekts nachgebildet (...). Dieser [gemeint ist hier zwar Kant, gleiches gilt für Husserl] hätte nicht die subjektiven Formen als Bedingungen von Objektivität reklamieren können, hätte er nicht stillschweigend ihnen eine Objektivität zugebilligt, die er von der erborgt, welcher er das Subjekt entgegensetzt.“ (T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, GS 10.2, S. 755).

[296] SZ S. 15.

sein ist gerade „dadurch ontisch[-ontologisch] ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht (...), daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat."[297] Zugleich setzt dieses Seinsverständnis und Selbstverhältnis voraus, daß Seiendes sich je schon offenbart hat, uns immer schon gegeben ist und auf sein Sein hin verstanden werden kann, was heißt, daß dessen Sein uns je schon er- und aufgeschlossen ist. „Offenbart sich auf diesem Wege die Erschlossenheit von Sein überhaupt als das, was das Sein als Sein ausmacht und liegt die dem Sein eigene Gegebenheitsweise darin, aufgeschlossen zu sein in und mit dem Sein des Menschen qua Existenz, dann bekundet sich darin ein ursprünglicher Zusammenhang von Sein und Verständnis, ein Zusammenhang, der, weil er auf einer ontologisch tieferen Ebene zu denken ist als das Verhältnis von Subjekt und Objekt, als das Verhältnis von erkennendem Bewußtsein und erkanntem Gegenstand, verständlich machen kann, daß und inwiefern das Erkennen seinen Gegenstand zu sich selbst nur vermitteln kann, weil es eine apriorische Gelichtetheit als apriorische Einheit von Mensch und Sein in der faktischen Erschlossenheit der Existenz gibt."[298]

Nebenbei erahnen wir bereits und werden später deutlicher sehen, wie sich Husserls fundamentales Korrelationsapriori bei Heidegger noch, und zwar bis ins späteste Ereignisdenken hinein, auswirkt, wenn auch auf einer radikal tiefergelegten Ebene der Fragestellung. Doch macht dieser Ebenenwechsel eben den entscheidenden Unterschied: Husserls universale Vergegenständlichung erlaubt ihm, wie wir sahen, nicht einmal eine *phänomenologisch* einigermaßen akzeptable Aufklärung des Seins des Bewußtseins, geschweige denn eine *ontologisch* zureichende Auslegung. Besonders deutlich tritt dieses fundamentale Versäumnis dann in Husserls späterer, an Descartes orientierter transzendentaler Position zutage: So sehr Husserl seine Analysen der mundanen Entitäten ausweitet und vertieft, so sehr bleibt doch die Seinsweise des transzendentalen Subjekts, das diese Welt als universaler Konstituent gleichsam herkulisch auf seinen Schultern trägt, im dunkeln. So sehr er die Apodiktizität der Selbstgegebenheit des transzendentalen Egos, den letzten Urgrund alles Seins und aller Erkenntnis im *Ego sum* prononciert, so dunkel und ungeklärt bleibt doch der Charakter und ontologische Status dieses *sum* des Ego selbst.

---

[297] SZ S. 12.
[298] E. Schönleben, *Wahrheit und Existenz*, Würzburg 1987, S. 25 f.

11.4 Blick und Parusie, Lumen naturale und die Lichtung des Seins

Unsere vorangehenden Darlegungen suchten den Nachweis zu führen, daß für Husserl durch seine implizit-unreflektierte Präsupposition eines bestimmten Seinssinns dieser selbst nicht auch nur zu einem Schatten einer Frage werden konnte. Dieser seit Beginn der Neuzeit fraglos prätendierte Seinssinn zeigte sich uns als auf das Subjekt konstitutiv bezogene Gegenständlichkeit. Er zeigte sich in dem paradigmatischen Grundzug der Husserlschen Philosophie, „daß einmal die (äußere und innere) Wahrnehmung alle anderen Erfahrungsweisen, und zum andern die Dingsphäre alle anderen Sphären der weltlichen Realität fundiert. Hieraus leitet er das Recht ab, einerseits Akte wie Wiedererinnerung und Erwartung nach Analogie des Wahrnehmungsaktes, als dessen intentionale ‚Modifikationen', und andererseits die nicht-dinglichen Schichten der weltlichen Realität nach Analogie der Dingschicht vorzustellen. Jeder transzendente Gegenstand soll, wenn er nicht selbst ein Ding ist, doch ‚in analoger Weise wie ein Ding' zur Gegebenheit kommen. Husserl macht also die Dingwahrnehmung nicht nur zum Fundament, er erhebt sie zugleich zum repräsentativen Modell.“[299]

Nun ließe sich jedoch fragen, ob sich aus dieser in sich selbst komplexen Seinssinnprätention der Gegenständlichkeit vielleicht nicht noch eine grundlegendere, insofern auch weiter über die Grenzen und den Beginn der Neuzeit hinausgreifende Bestimmung von Sein herausdestillieren ließe. Wir erhielten einen Hinweis in diese Richtung bereits durch ein Zitat, das wir hier noch einmal, jedoch in anderer Betonung, erinnern möchten: „Die Gegenständlichkeit ist *das Anwesendsein* in der Dimension oder dem ‚Raum' der Subjektivität“[300]. Gegenständlichkeit ist also eine bestimmte Form von Anwesendsein, nämlich, und das ist nun nichts Neues, in Bezug auf ein Subjekt. Doch deutet sich hier eben eine fundamentalere Prätention eines Seinssinns an: Sein wird gedacht als Anwesenheit, Präsenz, Parusie. Diese Bestimmung ist auch für Heidegger der Brennpunkt, in dem sich das Denken der Metaphysik bündelt: Es ist ein Grundcharakteristikum der Metaphysik, daß sie „das Anwesende nur hinsichtlich seiner Anwesenheit be-

[299] M. Theunissen, *Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz. Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls*, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 70, 1963, S. 346.
[300] VS S. 116 (Herv. von mir).

fragt“[301]. „Alle Geschichte der Metaphysik gliedert sich von hier aus als die Folge der unterschiedlichen Grundgestalten des Seins des Seienden auf dem Boden der anfänglichen Bestimmung, durch die ‚Sein’ als parousia begriffen wird.“[302] Diese Privilegierung der Anwesenheit und Präsenz ist, wie wir bereits diskutierten[303], verschwistert mit einem in der Gegenwart und im Präsens zentrierten Verständnis von Zeit. „Im Anwesen waltet ungedacht und verborgen Gegenwart und Andauern, west Zeit.“[304] Diese Auslegung von Sein im Sinne der (beständigen) Gegenwart verfestigt und differenziert sich im weiteren zur (erkenn- und begründbaren) Gegenständlichkeit bzw. Vorgestelltheit, schließlich zum (konsumierbaren oder rentierbaren Waren-) Bestand.[305] Das in der Präsenz (für einen Blick) oder der Repräsentation (für einen Begriff, ein Kalkül) Sichergestellte wird so zugleich zum (technisch-rational) Verfügbaren.[306]

Der arglosen Ansetzung von Gegenständlichkeit als generellem Seinssinn korrespondiert die ebenso unreflektierte Voraussetzung eines der sinnlichen Wahrnehmung, dabei insbesondere dem Modell des Blicks nachgebildeter Ur- und Universalmodus der Gegebenheit. Für Husserl gar bestimmt sich der Seinssinn der Gegenständlichkeit geradezu aus dem Paradigma der sinnlichen Wahrnehmung: „Dürfen wir den Sinn des *schlichten*, oder was uns als dasselbe gilt, des sinnlichen Wahrnehmens für geklärt erachten, so ist damit auch der Begriff des *sinnlichen* oder *realen Gegenstandes* (real im ursprünglichsten Sinne) geklärt. Wir definieren ihn geradezu als möglichen Gegenstand einer schlichten Wahrnehmung.“[307] Wie dieses ursprüngliche Korrelationsverhältnis dann im weiteren ebenso die reine Anschauung und Gegenstandskonstitution immanenter wie idealer Entitäten strukturiert, haben wir im vorangegangen Kapitel angedeutet. Als Hintergrund und Horizont des Gegenstandsparadigmas und seines Korrelats, des Subjekts, zeichnet sich also – wir begegneten ihr bereits bei unseren Ausführungen zu Derrida – eine noch fundamentalere, die Metaphysik bestimmende Entsprechung ab: die Bestimmung von Sein als Präsenz und Vorhandenheit in Einklang mit dem Primat der Wahr-

[301] M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (Künftig zit. als ‚Ende’), in: ZSD, S. 77.
[302] VS S. 116 f.
[303] Vgl. insbes. Kap. 5.1.
[304] WiM S. 17. Vgl. a. *Zeit und Sein*, ZSD S. 36 m. w. Verw.
[305] Vgl. *Besinnung*, GA 66, S. 83, 85, 300, 302. Vgl. a. Kap. 17.
[306] Wir werden dem hier nur flüchtig angedeuteten Gedanken im *Dritten Teil* der Untersuchung weiter nachgehen.
[307] LU II/2 S. 679

nehmung, die „sich bei der Urteilsfällung auf eine *‚Schau'* beruft, der die Sachen und Sachverhalte [vermeintlich] ‚selbst gegenwärtig' sind"[308]. „Ursprüngliche Wahrheit liegt in der reinen *Anschauung*. Diese These bleibt fortan das Fundament der abendländischen Philosophie."[309] Dieses Dominat der Anschauung, die ja schon im griechischen Denken, namentlich bei Platon, in höchste Würden gelangt, geht einher mit einem „merkwürdigen Vorrang des ‚Sehens'"[310]: „Im Bewußtsein liegt das Wissen, das wiederum auf videre in dem Sinn bezogen ist, daß Wissen Gesehenhaben ist. Das Bewußtsein bewegt sich im Bereich des Sehens, wo es vom lumen naturale erhellt wird."[311] Der Seinssinn der Anwesenheit korrespondiert schon immer einem Vernehmen im Sinne der sinnlichen Anschauung oder intellektuellen Wesensschau, damit in ausgezeichneter Weise deren prototypischen Modell und Muster: dem fixierenden, vergegenständlichenden Blick.[312]

Dieses Primat der Anschauung und des Blicks wird nun bei Husserl von der Idee des theoretischen Erkennens und dem Ideal strenger Wissenschaftlichkeit vernunftmäßig überformt. „Sein heißt für ihn nichts anderes als wahres Sein, Objektivität, wahr für ein *theoretisches, wissenschaftliches Er*kennen"[313], d. h. es wird bestimmt „nach einem *ausgezeichneten Gegenstandsein für eine objektive Wissenschaft*"[314]. Damit zeigt sich ein weiterer Aspekt seiner unreflektierten Traditionsverhaftetheit, nämlich die unkritische wie unphänomenologische „Aufnahme der Tradition des *Descartes* und der von ihm ausgehenden *Vernunftproblematik*. Genauer besehen, ist es (...) [der] Vorzug des Vernunft- und insbesondere des Erkenntnistheoretischen – die Idee einer reinen Konstitution von Realität im Nichtrealen – und *seine Idee absoluter und strenger Wissenschaftlichkeit*."[315] Es ist das die Metaphysik zunehmend dominierende Primat der Wahrnehmung und deren vernunftmäßige Absicherung, der *Epistemologie*, vor dem Seienden und dessen systematischer Auslegung, der *Ontologie*. Dabei rückt in den vielfältigen Anläufen der abendländischen Philosophie bei der Bestimmung des Wesens des

---

[308] E. Richter, a. a. O., S. 14.
[309] SZ 171 (Herv. von mir).
[310] SZ 171.
[311] VS S. 117. Wie sehr eben auch die kategoriale Anschauung am Paradigma des Sehens aufgehängt ist (und wie Heidegger diese Prätention noch teilweise übernimmt) wird auch deutlich an folgenden Stellen: GA 20, S. 64 o.; VS S. 113 f.
[312] Vgl. Kap. 4.2.
[313] GA 20, S. 165 (Herv. v. mir). Vgl. a. S. 173.
[314] Ebd.

Seienden der Mensch in zunehmenden Maße als ausgezeichnetes Seiendes aus dem Kreis des übrigen Seienden heraus; alles Seiende wird zunehmend von ihm – selbst immer abstrakter als Subjekt begriffen – her ausgelegt. Erkenntnistheorie und Ontologie dividieren sich unaufhaltsam auseinander, wobei letztere mit ihrer Leitfrage nach der Gewißheit des Wissens zunehmend in den Vordergrund rückt und die Frage nach dem Sein des Seienden selbst präformiert.

Wenn nun aber die metaphysische Tradition das Seiende, wie wir sahen, im weitesten Sinne als das Anwesend-gegenwärtig-vorliegende bestimmt und wenn nun das Vorliegende anwesend-gegenwärtig ist als Gegenwärtigtes, also als einer Wahrnehmung, einem Erkennen Präsentes oder Appräsentierbares, als einem Blick Erscheinendes oder zumindest in Blicknähe Verfügbares, dann ließe sich nach demjenigen fragen, welches das Seiende allem zuvor erst erscheinen läßt: nach dem Raum, dem Medium und dem Licht, in dem Erscheinendes allererst wahrnehmbar, Seiendes überhaupt erst sichtbar wird. Wir deuteten den Namen der von der Tradition in vielfältiger Variation bemühten Lichtquelle bereits an: Es ist das *lumen naturale*, das Licht der Fackel der Vernunft, die Husserl als letztes Glied einer langen Staffette übernimmt, um sie glorreich dem vermeintlichen Endziel, einer allumfassenden Evidenz und totalen Transparenz, in der alles licht wird, entgegenzutragen.

Was hat es nun aber mit diesem ominösen Licht auf sich? Gewiß, das lumen naturale wird verstanden als jenes Helle gebende Licht der Vernunft, in der ein jedes Seiende sich zeigen, erscheinen kann und so erst ver- und wahrnehmbar, sichtbar wird. Als lodernde Fackel der Vernunft leuchtet es dem voranstrebenden menschlichen Geist den Weg. Und doch bleibt dabei die Lichtquelle selbst als alles andere Bescheinende auf eigentümliche Weise im Dunkeln. Doch nicht nur das. Ebenfalls im Dunkeln verbleiben jener Raum, den das Licht er- und ausleuchtet, jene Projektionsfläche, auf der das Erscheinende erst zum Erscheinen kommt, jenes diaphane Element, das besagtes Licht überhaupt erst transmittiert.[316] Genau auf diese im wörtlichen Sinne dunklen Abgründe und unsichtbaren Fundamente zielen nun Heideggers Rückfragen und Einreden. „Die Helle aber beruht ihrerseits in einem Offenen, Freien, das sie hier und dort, dann und

[315] GA 20, S. 180.
[316] Vgl. dazu bereits Aristoteles, *De anima*, 418 b.

wann erhellen mag. Die Helle spielt im Offenen und streitet da mit dem Dunkel. Überall wo ein Anwesendes anderem Anwesenden entgegen kommt oder auch nur entgegen verweilt (...), da waltet schon Offenheit, ist freie Gegend im Spiel. (...) Wir nennen diese Offenheit, die ein mögliches Scheinenlassen und Zeigen gewährt, die Lichtung."[317]

Wohlgemerkt, Lichtung hat hier *unmittelbar* und sprachlich nichts mit dem ‚Licht' im Sinne von ‚lumen' zu tun[318], indirekt und sachlich aber sehr viel: Sie ist der Raum, in dem das Licht allererst zum Scheinen kommt und so erscheinen lassen kann. „Aber niemals schafft das Licht erst die Lichtung, sondern jenes, das Licht, setzt diese, die Lichtung, voraus."[319] Die Lichtung ist in dem Sinne das ursprünglichere Phänomen, als das jedes Sich-zeigen, jedes Scheinen, jedes Licht selbst, diese Offenheit und Weite voraussetzen muß. Zugleich zeigt sich nun, daß jeder Verweis auf das lumen naturale als ‚letzten Grund' für das Erscheinen und Sich-zeigen des Seienden wesentlich zu kurz greift, daß in der ganzen abendländischen Tradition das letzte ‚Ur-phänomen', die letzte ‚Ur-sache'[320] im Anwesen des Seienden ungesehen und ungedacht bleibt. „Die Philosophie spricht zwar vom Licht der Vernunft, aber achtete nicht auf die Lichtung des Seins. Das lumen naturale, das Licht der Vernunft, erhellt nur das Offene. Es betrifft zwar die Lichtung, bildet sie jedoch so wenig, daß es vielmehr ihrer bedarf, um das in der Lichtung Anwesende bescheinen zu können."[321] Nun, wenn die Lichtung das Erscheinen des Erscheinenden allererst ermöglicht, dann ist sie eo ipso nicht selbst ein Erscheinendes.

---

[317] Ende S. 71. Vgl. a. SZ S. 132 f. – „Das Seiende im Ganzen ist nur *als* Seiendes in seinem Sein offenbar, weil es als Entborgenes und Offenbares in die das Seiende entbergende Lichtung hereinsteht." (F.-W. v. Herrmann, *Wege ins Ereignis* (künftig zit. unter der Sigle ‚WiE'), Frankfurt a. M. 1994, S. 210.

[318] Allerdings muß hier auch angemerkt werden, daß Heideggers (einseitige) etymologische Rückführung von ‚Lichtung' auf ‚licht' im Sinne von ‚leicht' und im weiteren von ‚frei' und ‚offen' schlichtweg falsch ist. So behauptet er: „Das Adjektivum ‚licht' ist dasselbe Wort wie ‚leicht'. Etwas lichten bedeutet: etwas leicht, etwas frei und offen machen (...). Das so entstehende Freie ist die Lichtung. Das Lichte im Sinne des Freien und Offenen hat weder sprachlich noch in der Sache etwas mit dem Adjektivum ‚licht' gemeinsam, das ‚hell' bedeutet." (Ende S. 72). Diese Behauptung ist eindeutig unzutreffend. Tatsächlich verrennt sich Heidegger mit seiner Rückführung von ‚licht' auf ‚leicht' in eine eher unbedeutende etymologische Seitenlinie, die sich bis heute z. B. in der Wendung ‚den Anker lichten' erhalten hat und übersieht die eigentliche und in diesem Fall einschlägige Genealogie von ‚licht' und ‚Lichtung' (eben z. B. i. S. d. Waldlichtung), die über das mittelhochdeutsche ‚lieht' und das althochdeutsche ‚lioht' auf das germanische ‚leutha' bzw. das gotische ‚liuhap', die wiederum auf einen noch älteren indogermanischen Konsonantenstamm ‚leukot' verweisen und niemals eine andere Bedeutung als ‚leuchtend', ‚hell' u ä. gehabt haben. (vgl. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*, Berlin/New York 1995, S. 518 m. w. Verw.). Daß diese Anmerkung nicht der Pedanterie sondern der Sache dienen soll, sollte jedem, der ein wenig mit Heideggers umsichtiger Schätzung der ‚Weisheit der Sprache' vertraut ist, keines Hinweises bedürfen.

[319] Ende S. 72.

[320] Vgl. Ende S. 72.

[321] Ende S. 73.

Damit paßt aber auf sie in ausgezeichneter Weise ein Titel, mit dem wir ganz zu Beginn unserer Überlegungen dieses ominöse ‚Sein selbst' markierten: nämlich als dasjenige, „was in seinem Nichterscheinen dem Erscheinenden das Erscheinen ermöglicht" und in diesem Sinne sogar „erscheinender als das Erschiene selbst ist."[322]

Wenn nun aber diese Offenheit und Weite, in der Erscheinendes allererst erscheinen, Seiendes überhaupt erst begegnen kann, gegenüber dem Be- und Gelichteten das ursprünglichere ontologische Phänomen ist, dann kann die grundlegende und adäquate Bestimmung des wesentlichen Bezugspunktes und Adressaten dieses Lichtungsgeschehens, eben des Menschen, nicht mehr auf mit den Augen der Vernunft ausgestattetes Lebewesen, animal rationale, lauten. Denn die Anschauung, die ein Jegliches, was als seiend gilt, in die Unmittelbarkeit der Präsenz verfügt, das Sehen, das sämtliches Erscheinende in die Blicknähe bannt, gründet eben in einem tieferen Geschehen. „Worauf gründet sich das Gesehenhaben allen Bewußtseins? Auf die für das Menschenwesen grundlegende Möglichkeit, eine offene Weite zu durchgehen, um bis zu den Dingen zu gelangen. Dies in-einer-offenen-Weite-sein ist eben das, was ‚S. u. Z.' (...) Dasein nennt. Dasein muß als die-Lichtung-sein verstanden werden. Das Da ist nämlich das Wort für die offene Weite."[323]

Allerdings wiesen wir darauf hin, daß die Orientierung an der sinnlichen Anschauung und primär an dem Paradigma des Sehens ein grundsätzliches Charakteristikum metaphysischer Philosophie und der Husserlschen in ausgezeichnetem Maße sei. Dieser Charakteristik scheint nun aber auch noch Heidegger in großem Maße verhaftet. Seine ganze Philosophie entfaltet weite Teile ihrer Fruchtbarkeit auf dem semantischen Feld optischer Metaphorik. „Indes ist die Lichtung, das Offene, nicht nur frei für Helle und Dunkel, sondern auch für den Hall und das Verhallen, für das Tönen und das Verklingen. Die Lichtung ist das Offene für alles An- und Abwesende."[324] Selbst ein jegliches Abwesendes bedarf ihrer, so wie auch jegliches Dunkel der Lichtung als Ort des Waltens bedarf. Ja, wenn sie wirklich in tiefstem Sinne das ‚Ur-phänomen' und die ‚Ur-sache' (des Heideggerschern Denkens) ist, dann ist sie letztlich sogar dasjenige – und wir wa-

[322] VS S. 115.
[323] VS S. 118.
[324] Ende S. 72.

gen diesen radikalen Gedanken im Moment noch kaum auszusprechen –, „worin der reine Raum und die ekstatische Zeit und alles in ihnen An- und Abwesende erst den alles versammelnden Ort haben.“[325]

[325] Ende S. 73. Vgl. dazu dann die weiteren Ausführungen im D*ritten Teil* der Untersuchung, insb. Kap. 14.

12 Das Ende der Metaphysik und die Aufgabe des Denkens

12.1 Der transzendental-horizontale Anlauf

Wie sämtliche Überlegungen zeigen ist die von Husserl als fundamental und nicht weiter hinterfragbar angesetzte Grundstruktur seiner ganzen Philosophie das Bewußtseinserlebnis mit seinem intentionalen Bezug zum intendierten Gegenstand, die dann im weiteren zum transzendentalen Subjekt und seinem Korrelat, dem konstituierten Objekt gerinnt. Diese Struktur ist der Rahmen, in den er seine Analysen zur Gegenständlichkeit und deren Gegebenheit einfügt. Ihre leitende Hinsicht ist die der aus der Evidenz, also aus der Selbstgegebenheit des Seienden, geschöpften Erkenntnis. Dabei präsupponiert er, wie wir sahen, nicht nur, daß es diesen einen, an der sinnlichen Wahrnehmung orientierten Ur- und Universalmodus der (Selbst-)Gegebenheit von Seiendem gibt, sondern gleichzeitig und korrelativ einen Ur- und Universalmodus alles Seienden, nämlich das Gegenstand-sein. Diese Voraussetzungen selbst jedoch kamen für Husserl nicht einmal in den Umkreis seines Fragens und Denkens. Ja, in gewissem Sinne zeigte sich sogar, wie und warum Husserl (und mit ihm die metaphysische Tradition zumindest seit der Neuzeit) auf seiner Blickbahn die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Gegebenheit von immanentem wie transzendentem Seienden, also von Gegebenheit überhaupt, nicht in den Blick bekommen *konnte*, weshalb also „diese Frage auf dem Boden der Bewußtseinsphilosophie nicht sinnvoll zu beantworten ist, d. h. inwiefern hier (im Unterschied zum Rückgang auf das Da-sein) nirgends ein Blick auf eine vorgängige und aufgeschlossen gehaltene ‚Offenheit' freigegeben ist."[326] Somit zeigte sich zugleich, wie Husserl mit seiner Konzeption aus Intentionalität, kategorialer Anschauung und Apriori bereits zum entscheidenden Schritt über die Metaphysik hinaus ansetzt, und dann doch stolpert, jedenfalls zu kurz tritt, indem er dem das Denken der gesamten Neuzeit diktierenden Primat der Epistemologie vor der Ontologie verhaftet bleibt, indem also für ihn die Frage nach gerechtfertigter Erkenntnis der Frage nach dem Sein des Seienden gegenüber einen zumindest methodologisch bedingten Vorzug besitzt. So kann er letztlich gar nicht anders, als Sein im Bewußtsein zu gründen, das Subjekt als

[326] E. Richter, a. a. O., S. 11.

letzten Seins- und Erkenntnisboden alles Seienden zu hypostasieren und damit der Hybris des gesamten neuzeitlichen Denkens zu verfallen. Indem er allem ersten Anschein zuwider das kategorial Gegebene doch nicht in seiner Selbständigkeit denken, Sein doch nicht als auch noch dem Bewußt*sein* zugrundeliegendes durchschauen kann, stellt sich für ihn „nicht der Schatten der möglichen Frage": „Was besagt das Sein?" – ‚Darin hat Husserl gefehlt, und so kommt es, daß er vor der größten aller Entdeckungen steht, sie in gewisser Weise schon gemacht hat, und doch ihren eigentlichen Sinn nicht erfaßt, also den Sinn von Sein, und so das Eingangstor nicht überschreitet, das in die echte Fundamentalontologie hineinleitet.'[327]

Entsprechend läßt sich Heideggers Ansatz nun als Versuch verstehen, hinter diese so fundamental angesetzte Gegenständlichkeit in ihrer Gegebenheit zurückzufragen, zu fragen nach der Bedingung der Möglichkeit von Gegenständlichkeit und Gegebenheit überhaupt.[328] Die wesentliche Frage, auf die die ganze Problematik zugespitzt werden kann und an der sich alles entscheidet, sich Heideggers ganzes Denken vom Husserlschen unterscheidet, hat der ‚späte' Heidegger rückblickend einmal so formuliert: „Woher und wie bestimmt sich, was nach dem Prinzip der Phänomenologie als ‚die Sache selbst' erfahren werden muß? Ist es das Bewußtsein und seine Gegenständlichkeit, oder ist es das Sein des Seienden in seiner Unverborgenheit und Verbergung?"[329] Nach alledem, was wir bisher erörtert haben, erscheint diese Frage fast suggestiv. Allzu deutlich erwies sich das Verhältnis von Subjekt und Objekt selbst als bloß abgeleitetes und fundiertes. Damit kann nun aber für eine Phänomenologie, die ihrem Anspruch genügen und sich selbst durchsichtig sein will, weder dieses Verhältnis, noch die Subjektivität

---

[327] Vgl. CM S. 26 mutatis mutandis! Es kann einer gewissen tragischen Ironie nicht enbehren, daß Husserl selbst an einer ebenso ‚minimalen' Aberration, die aber natürlich eine ums Ganze ist, scheitert, wie er sie selbst Descartes so unerbittlich vorgeworfen hat.

[328] Auch wenn die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit ‚terminologisch' von Heidegger strikt der Tradition zugewiesen wird, so scheint sie doch, in der erweitert-gewandelten Form der Rückfrage bzw. der im Heideggerschen Sinne gewandelten Form der ‚Reduktion' (vgl. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA Bd. 24, S. 29 ff.), Heideggers Denk- und Fragegestus durchweg zu bestimmen und insbesondere die erste große Ausarbeitung dieser neuartigen Blickbahn in ‚Sein und Zeit'zu leiten: „Der systematische Aufriß von ‚Sein und Zeit' ist vorgezeichnet durch die transzendental-horizontale Ansetzung der Seinsfrage. Der systematische Zusammenhang der aufeinander folgenden analytischen Schritte ergibt sich aus dem jeweiligen Fragen nach der ‚Bedingung der Möglichkeit'." (WiE S. 91) Verwiesen sei in diesem Kontext auch noch einmal auf unsere Erörterung und Heideggers Hochschätzung des Husserlschen Aprioris, die in dem Satz gipfelte: „Der 'Apriorismus' ist die Methode jeder wissenschaftlichen Philosophie, die sich selbst versteht."(SZ S. 50, Anm. 1; vgl. Kap. 10, insb. Anm. 261).

[329] M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in: ZSD S. 87.

überhaupt die letzte Rückgangsdimension bei der Aufklärung des Seienden, des Daseins und schließlich des Seins selbst sein, wie es die Subjektphilosophie seit Descartes und erst recht seit Kant präsupponierte und es Husserl dann in extenso exerzierte. Vielmehr muß umgekehrt dasjenige, was sich als Subjekt bzw. Objekt gibt, wie auch deren wechselseitiges Verhältnis verstanden werden aus einem tiefer ansetzenden Fragen nach Sein und Dasein und ihrer ganz eigentümlichen Beziehung.

Dieses Fragen zielt hinein in einen Ursprungsbereich, aus dem Seiendes allererst anwesen, begegnen kann. „Die phänomenologische Analyse der ‚Gegenstände-im-Wie-ihres-Erscheinens' treibt über sich hinaus zur Analyse des ‚Wie des Erscheinens selbst'."[330] Auf dieser Fragebahn erscheinen alle Auslegungen des Seienden als etwas Sekundäres, Abgeleitetes, die solange ohne Fundament bleiben, ehe nicht die fundamentalontologische Frage nach dem Erscheinen des Gegenstandes, nach dem Sein des Seienden selbst zureichend ausgearbeitet ist. So entfaltet sich die Frage nach dem Sinn von Sein also als eine Art Rückfrage, die nicht mehr fragt nach dem gegenständlich und je schon fertig vorliegenden Seienden in seiner Was- und Daßheit, sondern fragt nach der *Offenheit*, in der dieses allererst ankommen, nach dem *Raum*, in dem es überhaupt erst begegnen kann; die fragt nach dem *Geschehen*, in dem Seiendes allererst offenbar wird und nach dem eigenartigen *Bezug*, in dem gerade der Mensch immer schon zu diesem Geschehen steht; fragt nach dieser eigentümlichen *Erschlossenheit*, die jeder Entdecktheit von Seiendem immer schon vorausgeht und nach dem *Horizont*, auf den hin Seiendes allererst als solches verstanden wird; die solchermaßen letzthin fragt nach jener *Lichtung*, in der Seiendes erscheinen, in deren hellem Schattenspiel sich Seiendes allererst konturieren kann, damit schließlich nach dem Grund und Boden, in dem der alte und weit verästelte Baum der Metaphysik wurzelt – brevi manu: die fragt nach dem *Sein als solchem*.

Doch wo und wie kann eine Frage nach etwas derart ‚Allgemeinem', ‚Universalem' und zugleich Verborgenem, ja im wahrsten Sinne des Wortes selbst Unscheinbarem ansetzen? An welchen Anhaltspunkten kann sich diese Fragestellung orientieren? Nun, gefragt wird nach dem Sein *des Seienden*. Das Charakteristische des Seienden ist für Heidegger, grosso modo gesprochen, daß es begegnen, offenbarwerden kann. Daher fällt

nun die fundamentale Frage nach dem Sinn von Sein mit der Frage nach der Möglichkeit von Offenbarkeit, und d. i. für Heidegger die Frage nach der Erschlossenheit (die für ihn übrigens eigentümlicherweise wiederum identisch ist mit der Frage nach Wahrheit[331]), zusammen.[332] Wurde Sein in der metaphysischen Tradition durchgängig als weiteste Bestimmung und kleinster gemeinsamer Nenner alles Seienden gefaßt, so entfaltet Heidegger, wie wir hörten, dessen Sinn nun ausschließlich aus dem Wie der Gegebenheit, der Art und Weise, wie es immer und immer schon uns als Menschen angeht. Damit ist aber bereits der entscheidende Einsatzort der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt gekennzeichnet, denn es ist eben die leitende Einsicht Heideggers, daß es ein Seiendes gibt, das in einem ganz ausgezeichneten Bezug zum Sein steht, und dessen zureichendes Verständnis vorderhand unerläßlich für eine adäquate Ausarbeitung der Frage nach dem Sein ist: der Mensch. Dieser besondere Bezug des Menschen zum Sein artikuliert sich schon auf den ersten flüchtigen Blick in dem besonderen Umstand, daß eben (und vorgeblich nur) der Mensch nach dem Sinn des Seins fragen kann, daß dieser also immer schon einen, wenn auch im rudimentärsten Sinne, verstehenden Bezug zum Sein hat. Damit ist der Grundansatz der Frage für Heidegger schon vorgezeichnet: „Die Frage und die Fragestellung nach dem Sein wird um so durchsichtiger werden, je eigentlicher wir dieses Seiende, nämlich das Sein des Fragens des Fragenden selbst, sichtbar gemacht haben. Für die Beantwortung der Frage nach dem Sein des Seienden ist sonach die *vorherige Ausarbeitung eines Seienden auf sein Sein hin* in Anspruch genommen, desjenigen Seienden, das wir als das Fragen [und den Fragenden] selbst bezeichnen.“[333] Und wir erinnern uns: Es war gerade diese Ausarbeitung des Fragenden, nämlich des seinsverstehenden Menschen auf sein Sein hin, die Husserl fahrlässig versäumte, ja versäumen mußte, weil er sein universales Gegenstandparadigma letztlich

---

[330] K. Held, a. a. O., S. 118.

[331] Vgl. § 44 b SZ. Hierzu gäbe es vieles kritisch anzumerken und viele Interpreten haben sich dessen befleißigt, intrikaterweise nicht zuletzt Heidegger selbst, der bekanntlich am Ende seines Denkweges rückblickend die Konfundierung von Wahrheit und Unverborgenheit selbst harsch korrigiert (vgl. Ende S. 77 f.). Doch würde dieses zweifelsohne äußerst interessante Unterfangen den Rahmen dieser Untersuchung sprengen.

[332] „Daß wir Sein von Seiendem in seiner Mehrfalt nur verstehen können in dem im vorhinein immer schon Erschlossenen des Einfachen des Seins, – daß diese Erschlossenheit und Offenheit selbst das einfache Wesen des Seins ist und daß wir, um das Seiende in seinem Sein ontologisch in angemessener Weise begreifen zu können, vor alledem das Wesen der Erschlossenheit und Offenheit, das Aufschließen der Erschlossenheit und das Aufgehen der Offenheit bedenken müssen, ist Heideggers eigenster und tiefster Grundgedanke, der alle weiteren Einsichten seines Denkens nach sich zieht.“ (F.-W. v. Herrmann, *Subjekt und Dasein*, Frankfurt a. M. 1985).

[333] GA 20, S. 197; vgl. a. SZ S. 7.

auch auf Subjekt und Bewußtsein, also den Menschen selbst, applizierte und damit dessen Seinssinn immer schon prätendierte, anstatt diesen phänomenologisch aufzuweisen und ontologisch auszulegen. In eins damit konnte Husserl die theoretischen und praktischen Bezüge, die Erkenntnis- und Handlungsvollzüge immer nur als ein dem Subjekt nachträglich auch noch Zukommendes verstehen und auslegen. Heidegger versucht hingegen genau umgekehrt, den Menschen als Dasein gerade *nur* noch aus diesen Be- und Vollzügen heraus durchsichtig zu machen. Dasein wird nicht mehr bestimmt als im weitesten Sinne Substanz mit Eigenschaften, sondern nur noch aus dem Wie des Vollzugs der eigenen Existenz. Jeglicher *Voll*zug gründet aber in einem vorgängigen Seins-*Be*zug, den wir grosso modo als Seinsverständnis auslegen konnten. Sein, sowohl das eigene wie dasjenige des ‚anderen' Seienden, ist auf irgendeine Art und Weise immer schon verstanden, erschlossen. Damit lautet die fundamentalste ontologische Bestimmung des Menschen als Dasein: Das Dasein ist als seiendes Seinsverständnis dadurch ontisch-ontologisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst, d. h. aber sowohl um sein eigenes Sein als auch um das Sein des Seienden, das es selbst nicht ist, geht.[334]

Wie ist dieser grundlegendste Seinsbezug, dieses fundamentale Verstehen nun näher zu charakterisieren? Heideggers erster Ausarbeitungsweg in *Sein und Zeit* verknüpft in eigentümlicher Manier eine hermeneutisch verwandelte Intentionalitätsstruktur mit der dargestellten ekstatischen Verfassung des Daseins[335] und gelangt so zu einer strukturellen Beschreibung des Seinsbezugs als Selbstüberstieg und Transzendenz. Ein jegliches Seiendes wird als solches, und das heißt in seinem Sein, dadurch verstanden, daß es zugleich überstiegen wird auf einen (weitesten) Verstehenshorizont hin. Dieser Horizont ist folglich der Gesichtskreis, aus dem heraus Seiendes allererst begegnen kann, dasjenige, „was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist"[336]. In eins damit erweisen sich Überstieg und Horizont aber als diejenige Figuration, nach der in der Frage nach dem Sinn von Sein eigentlich gefragt wird. Als struktureller Kern der ersten Ausarbeitung der Seinsfrage zeigt sich somit ein *transzendental-horizontales* Gefüge: Unter Ausblendung der tempo-

[334] Vgl. SZ 12.
[335] Vgl. Kap. 11.2, insbes. Anm. 277.
[336] SZ S. 6.

ralen Interpretation erweist sich Sein als der Horizont, woraus und woraufhin Seiendes (in seinem Sein) immer schon verstanden, d. h. transzendiert ist, d. h. als Horizont der Transzendenz des Daseins. Was ist nun aber dieser Horizont selbst? Nun, wenn er ein jegliches Seiendes und ein jegliches ‚ist' in seinem Sein erst bestimmt, dann *ist* er selbst natürlich *nicht*, oder auch: Er ist Nichts (aber dies gerade nicht im Sinne eines nihil negativum)! Veranschaulichen wir uns dies in einer Analogie, indem wir uns den Horizont als Leinwand und Seiendes als Projektion denken. Die Leinwand bietet die Fläche, auf der eine Projektion allererst erscheinen kann. Niemals aber ist die Leinwand selbst eine Projektion. Und dennoch ‚gibt sie sich', wirkt und west sie in eigentümlicher Weise im Gewähren der Projektion. In diesem Sinne ist der Horizont, vor dem und aus dem heraus Seiendes allererst begegnen kann, niemals selbst ein Seiendes. Vielmehr ist er: (das) Nichts. Indem er Seiendes aber allererst als Seiendes bestimmt und verstehbar macht, ist er zugleich: (das) Sein.[337]

Diese Überlegungen leiten nun über in ein ursprünglicheres *Geschehen*, als das Sein, bisher eher statisch-strukturell konturiert, wirkt, west, waltet. Es deutet sich nämlich an, „daß das Nichts verstehbar wird *als* das Sein, wie nämlich dieses anwest im Entzug, offenbar wird in der Verbergung im Seienden, im seienden Seinsverständnis des Daseins."[338] Versuchen wir uns auf dieses Geschehen ein wenig näher einzulassen. Wie steht es um den Horizont? Er ist das Woraufhin und Woraus alles Verstehens von Seiendem, selber kommt er aber nicht ausdrücklich, ‚gegenständlich-dinghaft' in den Blick. Jeder Versuch, ihn zu stellen, zu fassen, kommt immer schon zu spät. Schon im alltäglichen Sprachgebrauch markiert der Horizont gerade den imaginären *Flucht*punkt jeder Hinsicht und Perspektive auf konkretes Seiendes. „Dort wäre der Begründungsursprung (...) zu suchen, wenn es möglich wäre, den Horizont zu erreichen. (...) Der Horizont ist zwar ein räumlicher Begriff, bezeichnet aber keinen Ort, der zu fixieren wäre"[339] – er ist insofern ein Nicht-Ort. Vielmehr ist er der alles umgreifende, alles situierende, ein Jegliches verortende Hinter*grund*, an dem und auf den hin sich alles ausrichtet. Wie die Leinwand die Projektion erscheinen läßt, indem sie selbst gerade (hinter diese) zurücktritt, so läßt der Horizont hervorkommen, indem er sich selbst entzieht,

[337] Vgl. zu diesem ‚Verhältnis' von Sein und Nichts auch WiM.
[338] F. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, Freiburg/München 1961, S. 310.
[339] B. Marius, O. Jahraus, *Systemtheorie und Dekonstruktion*, LUMIS-Schrifte 48, Siegen 1997, S. 8.

läßt eine vorgängige Offenheit Seiendes ins Freie treten, indem sie selbst als Offenheit ins Unausdrückliche retiriert, gibt die Welt jeglichem Ding seinen Platz, indem sie sich selbst als Welt verhüllt, räumt der Raum allem und jedem seinen Ort ein, indem er sich selbst als Raum verflüchtigt, kurz: entbirgt Sein Seiendes, indem es sich selbst im Entbergen verbirgt. „Die Unverborgenheit des Seienden, die ihm gewährte Helle, verdunkelt das Licht [bzw. die Lichtquelle] des Seins. Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt."[340] Unverborgenheit von Seiendem ist also immer Un-*Verborgenheit*, geschieht aus einer wesensmäßig unergründlichen, unerschöpflichen, vollkommen unzugänglichen Verborgenheit heraus. „Denn das Dunkle öffnet das Erscheinen des Verbergenden und bewahrt in diesem das darin Verborgene. Das Dunkle bewahrt dem Lichten die Fülle dessen, was es in seinem Scheinen zu verschenken hat."[341]

Offenbar haben wir es also mit einem doppelten, jedoch innig verschränkten Vollzugssinn zutun, mit einem im Innersten gegenwendigen Geschehen: Die Lichtung öffnet sich, indem Dunkel und Verschlossenheit zurückweichen und das Licht, gerade vor der Folie des Dunkels, zum Scheinen kommt und im Schattenspiel ein Jegliches sich konturieren und erscheinen läßt.[342] Die Öffnung lichtet, indem sie frei ist für Hell und Dunkel, für den Hall und das Verhallen, für das Tönen und das Verklingen, für alles An- und Abwesende, dieses gewährt und verweilt, und solchermaßen gegenwärtigt. „Die Öffnung verläuft bereits unbemerkt als Öffnung (...), als diaphanes Element, das die Transparenz des Übergangs zu dem, was sich gegenwärtigt, sichert. Aufmerksam, fasziniert, dem, was sich gegenwärtigt, verhaftet, können wir seine Gegenwärtigkeit selbst, welche sie sich nicht gegenwärtigt, genausowenig sehen wie die Sichtbarkeit des Sichtbaren, die Hörbarkeit des Hörbaren, das Milieu, die ‚Luft', die so verschwindet, indem sie erscheinen läßt."[343] Doch eben nicht nur die Öffnung, die Lichtung selbst, verbirgt sich ‚hinter' dem Eröffneten und Gelichteten, sondern *in* der Offenheit und Lichtung waltet selbst ein Verbergen, allerdings eher im Sinne eines „Bergen[s] und Verwahren[s], aus dem erst Unverborgenheit gewährt werden und so Anwesendes in seiner

[340] M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander* in: HW, S. 332.
[341] M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA Bd. 4, S. 119.
[342] Denn, so wußte schon J. G. Hamann: „Deutlichkeit ist eine gehörige Verteilung von Licht und Schatten." (nach Goethe, zit. von Heidegger in: ders., *Der Satz vom Grund* (künftig zit. als ‚SvG'), Stuttgart 1997, S. 24).

Anwesenheit erscheinen kann“[344]. „Demgemäß ist das Lichten kein bloßes Erhellen und Belichten. (...) Die Lichtung beleuchtet Anwesendes nicht nur, sondern sie versammelt und birgt es zuvor ins Anwesen.“[345] Somit steht aber auch der Mensch nicht bloß belichtet in einer Lichtung, sondern er selbst ist „erlichtet: in das Ereignis der Lichtung vereignet“[346]. „Die Lichtung selber aber ist das Sein. Sie gewährt innerhalb des Seinsgeschickes der Metaphysik erst Anblick, aus welchem her Anwesendes den zu ihm anwesenden Menschen be-rührt, so daß der Mensch selber erst im Vernehmen (noein) an das Sein rühren kann (tigein)“[347] Doch damit haben wir die Grenzen dieses *ersten* großen Anlaufs bereits überschritten.

12.2 Denken und Sein als Ereignis

Wenn wir uns auf die bisherigen Erörterungen recht besinnen, so können wir erkennen, daß diese sich um einen Grundzug konstellieren, einen Grundzug, dessen Ausbildung sich bis in die frühesten Schriften Heideggers, auf jeden Fall bis in seine Habilitationsschrift verfolgen läßt und dessen zunehmende Radikalisierung seine späteren bis hin zu den spätesten Überlegungen bestimmt: die eigentümliche (An-)Verwandlung des metaphysischen Fundamentalverhältnisses von Denken und Sein. Als philosophisches Grundproblem zieht sich das Verhältnis und die Vermittlung von Denken und Sein bzw. Seiendem – sei es theoretisch als Erkennen oder praktisch als Handeln – bekanntlich wie ein roter Faden durch die Problemgeschichte abendländisch-metaphysischen Denkens. Dabei war es – mit Ausnahme vielleicht weniger, extrem idealistischer Positionen – durchgängige und natürlichste Auffassung, daß sich dieses zentrale Verhältnis derivativ aus der Art und Weise des vorgängig je für sich bestehenden Denkenden/Handelnden und des vorliegenden Seienden, des zunächst unabhängig existierenden intellectus (possibilis bzw. agens) und der res bestimmte und verstand, die dann nach-

[343] Dissemination S. 354 (Herv. weggelassen). Vgl. dazu bereits Aristoteles, *De anima*, 418 b.
[344] Ende S. 78 f.
[345] M. Heidegger, *Aletheia (Heraklit, Fragment 16)*, in: VA S. 269 f.
[346] Ebd.

träglich und zuweilen auch noch in ein Verhältnis traten. Und doch mußte es ein spezifisches Medium geben, indem beide zusammenkommen konnten, ein Element, indem sich ihre Kongruenz und gegenseitige Anmessung allererst vollzog.

Dieses Medium rückt nun bereits in Heideggers Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* ins Zentrum der Überlegungen, denn es wird seit altersher bestimmt als *Kategorie*. In der Kategorie als „Element und Mittel der Sinnesdeutung des Erlebbaren – des Gegenständlichen überhaupt“[348] kommen Denken und Seiendes überein: Intellectus in actu et intellectum in actu sunt idem. Dieses Element und damit dieses entscheidende Verhältnis gilt es nun aber in den Bahnen des gewandelten Fragens neu zu bestimmen. „Sofern das Kategoriale in der Doppelrolle von *ratio cognoscendi* und *ratio essendi* die Brücke zwischen Erkennen und Sein bildet“[349], erweist es sich als das *allem zuvor* zu befragende, aus dessen Aufklärung alle weiteren Bestimmungen von einzelnem Seienden de facto wie de jure fußen. Somit schließt sich ein Gedankenkreis unserer Überlegungen, die ja nicht zufällig mit Husserls *kategorialer* Anschauung begannen.

In *Sein und Zeit* nun tritt an die Stelle einer a posteriorischen Bezogenheit von Erkennendem/Handelndem und Seiendem das grundlegendere Verhältnis von Dasein und Sein, das als unaufhebbare Abhängigkeit verstanden wird. Dasein wird ausschließlich als Seinsverhältnis und -verständnis gekennzeichnet, das also gerade dadurch und in der Weise ist, daß sich Sein gibt. Dasein ist als Selbstüberstieg in der Transzendenz immer schon verwiesen auf ein Wohin, auf eine offene Dimension, auf einen Horizont, vor dem es sich selbst erfahrbar wird und in der es allererst sein kann. „Aufgrund dieses offenstehenden, d. h. ekstatischen Bezuges zur streitend geschehenden Unverborgenheit durchmesse ich je schon die Lichtung, wenn ich mich zu mir selbst als Seiendem und zum Seienden, das ich selbst nicht bin, verhalte.“[350] Dasein ist also nicht da, d. h. hier und dort, und *dazu* auch noch offen für das Sein, Dasein ist *nichts anderes* als „das ‚Da’, d. h. die ekstatische Lichtung des Seins“[351] – „Allerdings nur solange Dasein *ist*,

---

[347] BH 329, vgl. a. Aristoteles, *Metaphysik*, Theta, 10.
[348] M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen 1916, S. 229.
[349] K. Held, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, S. 113.
[350] WiE S. 210.
[351] M. Heidegger, *Parmenides*, GA Bd. 54, S. 169 (m. Verw. auf SZ).

das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, ‚gibt es' Sein."[352] Sein selbst ‚ist' also nur als Sich-geben, als Angang und Zuwurf, das je auf einen Ort des Vernehmens, auf einen Empfänger angewiesen ist, um zu wesen. „Der Wesenszusammenhang zwischen der Erschlossenheit von Sein überhaupt und der Existenz des Menschen besagt, daß zum Sein selbst wesenhaft das Seins*verstehen* des Menschen gehört."[353]

Doch, obwohl in *Sein und Zeit* also das Verhältnis von Denken und Sein schon auf einer ganz anderen Ebene verortet wird, nicht mehr als abkünftiges und kontingentes Verhältnis zweier vorgängig vorliegender Seienden, sondern ganz im Gegenteil als jedem konkreten Seienden vorgängiges und wesentliches, gegenwendiges Bezogensein von Dasein und Sein, so schreibt sich dieser letztlich im traditionell-transzendentalen Argumentationsgestus verharrende Ansatz in ein Koordinatensystem ein, dessen Null- und zentraler Bezugspunkt doch die Existenz bleibt, auf die hin alles, „eben im Versuch, in den Existenzstrukturen den (transzendental-ontologischen) Grund des Wahrseins von Seiendem und des Daseins selbst zu erstellen"[354], ausgelegt und zugestellt wird. Mit zwei Beispielen sei dies kursorisch angedeutet: Obwohl Welt verstanden wird als der Spielraum, indem jegliches Seiendes allererst offenbar werden und begegnen kann, hat Heidegger keine Schwierigkeiten, sie zugleich als eine Bestimmung dem Seinscharakter eines bestimmten Seienden zuzurechnen und sozusagen unterzuordnen, dem Dasein. So heißt es in *Sein und Zeit*: „'Weltlichkeit' ist ein ontologischer Begriff und meint die Struktur eines konstitutiven Momentes des In-der-Welt-seins. Dieses aber kennen wir als existenziale Bestimmung des Daseins. Weltlichkeit ist demnach selbst ein Existenzial. (...) ‚Welt' ist ontologisch keine Bestimmung des Seienden, das wesenhaft das Dasein nicht ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst."[355] Ähnlich verhält es sich mit

---

[352] SZ S. 212.
[353] F.-W. v. Herrmann, *Subjekt und Dasein*, S. 30. „Verkennen wir aber zuvor die Befremdlichkeit und *Einzigkeit* (Unvergleichbarkeit) des Seyns und in eins damit das Wesen des Da-seins, dann verfallen wir allzu leicht der Meinung, dieser ‚Bezug' entspräche oder sei gar gleichzusetzen demjenigen zwischen Subjekt und Objekt. Doch Da-sein hat alle Subjektivität überwunden, und Seyn ist niemals Objekt und Gegenstand, Vor-stellbares; gegenstandsfähig ist immer nur Seiendes und auch hier nicht jedes." (Beiträge S. 252.)
[354] Wiplinger, a. a. O., S. 309.
[355] SZ S. 64. Dieses Kuriosum resultiert u. a. wohl aus einer weiteren Inkonsistenz von *Sein und Zeit*, die hier aber nur am Rande erwähnt werden soll: Im ersten Teil wird Welt nämlich ausschließlich als Offenbarkeitsdimension für innerweltlich Seiendes, d. i. aber nicht-daseinsmäßiges Seiendes gefaßt, was zur Folge hat, daß die Selbsterschlossenheit des Daseins noch gar nicht oder zumindest nicht ausdrücklich im Sinne eines spielraumartigen Offenbarkeitsgeschehen gedacht wird. Dieses Versäumnis wird zwar im zweiten Teil insofern korrigiert, als nun auch das Selbstverhältnis des Daseins zeithaft-extensional inter-

Heideggers Bestimmung der Wahrheit in *Sein und Zeit*: Diese bestimmt er in eigentümlicher Manier als die Erschlossenheit selbst[356], um sie nachfolgend, sozusagen ohne mit der Wimper zu zucken, ebenfalls als Existenzialstruktur der Strukturganzheit des Daseins ein- und unterzuordnen: „Wahrheit, im ursprünglichsten Sinne verstanden, [d. h. aber die Erschlossenheit des eigenen wie des anderen Seins] gehört zur Grundverfassung des Daseins. Der Titel bedeutet ein Existenzial."[357] – Widerspricht dieses Verständnis nicht sämtlichen vorangegangenen Ausführungen? Zweifelsohne! Und doch manifestiert sich hier bloß eine Tendenz, die der Transzendenz-Horizont-Struktur von *Sein und Zeit* gewissermaßen inhärent ist. Versuchen wir dies zu verdeutlichen: In passiver Teilnahmslosigkeit bildet Sein den Horizont, der gewissermaßen als Hintergrund und Folie fungiert, vor denen Seiendes überhaupt und das eigene Sein zumal erst vernehm- und verstehbar wird. Das einzelne Seiende wird auf ihn hin bloß deshalb transzendiert, um aus ihm zurückkommend die eigene Existenz in eins mit innerweltlich Seiendem zu erhellen und zu verstehen. So sehr das Dasein in seinem Sein auch auf das Sein als Horizont verwiesen bleibt, so sehr bleibt der Horizont doch passives Umfeld für das im Zentrum stehende Dasein, dient diesem sozusagen bloß als Kulisse, vor der es dramatisch sein ständig vom Verfallen bedrohtes Selbst-sein-können inszeniert.

Dieser perennierende Rest metaphysischen Denkens gab nun nicht nur Anlaß zu unzähligen Mißverständnissen (u. a. von *Sein und Zeit* als Existenzphilosophie), sondern ebenso zu einer Kehrtwendung im Denken Heideggers, einer Kehrtwendung aber natürlich nicht im Sinne einer Um- und Rückkehr aus der eingeschlagenen Denkrichtung,

---

pretiert wird, doch erst in dem Vortrag *Vom Wesen des Grundes* wird Welt als *einheitlicher* Spielraum erfaßt, in dem sich sowohl nichtdaseinsmäßiges wie daseinsnäßiges Seiendes lichtet. (Vgl. die erhellenden Ausführungen von Tugendhat, a. a. O., S. 274 f.)

[356] Vgl. § 44 SZ.

[357] SZ S. 226. So kann nach den obigen Ausführungen (vgl. Kap. 11.4) auch überhaupt erst verständlich werden, wie Heidegger in *Sein und Zeit*, behaupten kann, das Dasein selbst sei die Lichtung. Und wenn wir uns dazu das Ende des vorangehenden Kapitels noch einmal vergegenwärtigen, dann können wir den Umschlag der Kehre an dem Lichtungsgeschehen in nuce fassen: Das Dasein ist ‚erleuchtet' bzw. ‚erlichtet' heißt in *Sein und Zeit*, „daß es selbst die Lichtung *ist*" (SZ S. 133), heißt hingegen im nachkehrigen Denken, daß es „in das Ereignis der Lichtung vereignet" (VA S. 270) ist. – Und hierbei handelt es sich nur um die frappantesten Beispiele für das noch unsichere Schwanken zwischen der Metaphysik und ihrer endgültigen Verwindung, weitere Beispiele wären zu nennen, wie etwa das Grundgeschehen des Raumes, das uns später noch näher beschäftigen wird (vgl. Kap. 14.2), nämlich die Räumung, die im Sinne des Einräumens ebenfalls als Existenzial der Seinsweise des Daseins zu- und eingeschrieben wird (vgl. SZ S. 111). So läßt sich also im Bezug auf die Raumproblematik wie mit Blick auf die grundsätzliche Ausrichtung dieses gesamten ersten Anlaufs festhalten: „Somit bildet das *sich wollende* bzw. *sich entwerfende* Dasein die *Mitte des Raumes*. Das Dasein ist nicht räumlich ‚eingenommen', sondern es ‚nimmt' Raum ein." (B.-C. Han, *Martin Heidegger*, München 1999, S. 77, m. Verw. auf SZ S. 368).

sondern vielmehr im Sinne einer Einkehr in deren äußerste Konsequenz. Und signifikanterweise manifestierte sich diese Kehre in einer weiteren Radikalisierung eben desjenigen Verhältnisses, mit dessen Betrachtung wir diesen Abschnitt begonnen haben. Sie ist äußerlich Kehre *ins* Ereignis(denken) wie inwendig Kehre *im* Ereignis. Die ins Ereignisdenken leitende Erfahrung beschreibt Heidegger in der ihm eigentümlichen Diktion als „Vollzug des Entwurfs der Wahrheit des Seyns im Sinne der Einrückung in das Offene, dergestalt, daß der Werfer des Entwurfs als geworfener sich erfährt, d. h. ereignet durch das Seyn. Die Eröffnung durch den Entwurf ist nur solche, wenn sie als Erfahrung der Geworfenheit und damit der Zugehörigkeit zum Seyn geschieht. Das ist der wesentliche Unterschied gegenüber aller nur *transzendentalen* Erkenntnisart hinsichtlich der Bedingung der Möglichkeit“[358], in deren weiterem Umkreis, wie sich zeigte, auch noch *Sein und Zeit* verbleibt. Offenbar wird hier die Geworfenheit des Daseins nicht mehr von diesem her gedacht und auf dieses hin verstanden, sondern *vom Sein her*. Das Da des Daseins erweist sich als *jeweilig ereignete* und nicht bloß erschlossene Wahrheit des Seins. Dann muß sich aber auch der Entwurf des Daseins verstehen als ereignet aus dem Zuwurf des Seins: „Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz des Daseins als sein Wesen schickt.“[359]

Ein wenig kryptisch verklausuliert werden hier offensichtlich die Gewichte in der Beziehung von Sein und Mensch bzw. Sein und Denken neu verteilt. Doch allem voran wird eine ganz andere Art von Beziehungshaftigkeit etabliert: eine Beziehung *nur noch als Geschehen*, verstanden als Ineinanderschwingen von Dasein und Sein. Insofern Dasein jedoch meint seiendes Seinsverstehen und Sein sich gebendes Anwesen, handelt es sich also um ein Ineinanderschwingen von Vernehmen und Geben, von Noein und Einai. Noein aber, das Vernehmen, „ist nicht ein Vermögen des sonst schon bestimmten Menschen“, sondern „Vernehmen ist ein Geschehen, worin geschehend der Mensch erst als der Seiende in die Geschichte (...) kommt. Vernehmen ist nicht eine Verhaltensweise, die der Mensch als Eigenschaft hat, sondern umgekehrt: Vernehmung ist jenes Ge-

[358] Beiträge S. 239. Bei den noch zu Lebzeiten publizierten, also in gewissem Sinne ‚exoterischen’ Schriften ist es bekanntlich der *Brief über den Humanismus*, der diese ‚neue’ Grunderfahrung andeutungsweise artikuliert.
[359] BH, WM S. 334.

schehnis, das den Menschen hat“[360]. Zugleich ist das Einai aber nur Anwesen für ein Anwesen-lassen, einen Ort des Ankommens. „Das Seyn braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem Seyn, auf daß er seine äußerste Bestimmung als Da-sein vollbringe. (...) Dieser Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens macht das Seyn als Ereignis aus“[361]: das Tauton von Noein und Einai.

Gedacht wird hier eine radikale Verhältnishaftigkeit: eine Beziehung, die ihre Glieder ganz in ihren Bezug auflöst. Sein ist nicht etwas an sich, das hernach und dazu auch noch in eine Beziehung zu einem Seinsverstehen tritt. Sein ist *nichts anderes* als der Bezug des Anwesens, „als dieses Beziehen, das die Bezogenen erst zu ihnen selbst bringt“[362]. Dasein ist nicht ein Seiendes, das obendrein Seiendes auf sein Sein hin verstehen kann und insofern ein Verhältnis zu diesem hat. Dasein ist *nur* dieses entsprechende Vernehmen des Anwesens: „Das Auszeichnende des Menschen beruht darin, daß er als das denkende Wesen, offen dem Sein, vor dieses gestellt ist, auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht. Der Mensch *ist* eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, *und er ist nur dies*.“[363] – Entsprechend geht es auch vollkommen fehl, „’das Sein’ wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen erst bisweilen zukommendes Gegenüber vorzustellen. Dieser Vorstellung gemäß hat es dann den Anschein, als sei der Mensch vom ‚Sein’ ausgenommen. Indes ist er nicht nur nicht ausgenommen, d. h. nicht nur ins ‚Sein’ einbegriffen, sondern ‚Sein’ ist, das Menschwesen brauchend, darauf angewiesen, den Anschein des Für-sich preiszugeben, weshalb es auch anderen Wesens ist, als die Vorstellung eines Inbegriffes wahrhaben möchte, der die Subjekt-Objekt-Beziehung umgreift.“[364] Wenn wir hier vom Ereignis als Verhältnis sprechen, meinen wir also *nicht eine nachträgliche Relation*, die zwischen zwei vorhandenen Seiten vermittelt, gleich als ob diese zuvor schon für sich Bestand hätten, vielmehr verstehen wir das *Verhältnis als haltend-verhaltenen Auseinander- und Zusammenhalt*, der die zugleich Geeinten und Unterschiedenen aushält, *ihnen allererst Halt gewährt*, indem er sie in ihrem Eigenen und Eigentümlichen auseinanderhält und zugleich diese

[360] M. Heidegger *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1987, S. 108.
[361] Beiträge S. 251. Im Orig. teilweise hervorgehoben.
[362] Beiträge, S. 471.
[363] M. Heidegger, *Der Satz der Identität*, in: ders., *Identität und Differenz* (künftig zit. unter ‚ID’), Pfullingen 1978, S. 18, letzte Herv. v. mir.
[364] M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt a. M., 1977, S. 31.

„Gegenwendigen in die Herkunft ihrer Einheit“[365] zusammenhält. Das Verhältnis von Sein und Denken ist kein relationales Gegenüber zweier Pole, sondern vielmehr ein wechselseitiges In-, Mit- und Durcheinander, ein innig aufeinander verwiesenes Zusammenspiel zweier Bezüge, die aus der *ursprünglichen* Einheit dieses gegenwendigen Geschehens der Beziehung überhaupt erst in ihr Eigenes gelangen. Und Sein ist hierbei eben nicht nur ein Bezug neben einem anderen, sondern zugleich dieses Ganze der ursprünglich-einigen Beziehung selbst, nicht nur das Einai, sondern das Tauton als Ereignis zumal. „Das Ereignis ist somit das Wesen und d. h. die Wesung des Seyns, aber nicht im Gegenüber des Da-seins, sondern im Einschluß des Da-seins“[366].

Dabei muß unter Berücksichtigung der bis hierher angestellten Erörterungen im Auge behalten werden, daß dieses Tauton von Einai und Noein, von Sein und Denken „die gegenwendige Einheit von Entbergung und Verbergung in der A-Letheia selbst bedeutet, welche ja die in der Differenz der Begegnung von Sein und Mensch geschehende Lichtung des Seienden und des Daseins selbst in geschichtlich jeweiligen Weltganzheiten (Möglichkeiten) bedeutet, die (...) notwendig immer nur in einer Selbstverbergung erfahrbar sind (...), weil sie nur in Konkretion am Seienden erscheinen können“[367]. Hier verbinden sich also die Überlegungen bzgl. des gegenwendigen Geschehens von Ent- und Verbergung mit denen, die vom Kategorialen als Element der Berührung von Denken und Sein ihren Ausgang nahmen: „Die Aletheia, die Unverborgenheit, müssen wir als die Lichtung denken, die Sein und Denken, deren Anwesen zu und für einander erst gewährt. Das ruhige Herz der Lichtung ist der Ort der Stille, aus dem her es dergleichen wie die Möglichkeit des Zusammengehörens von Sein und Denken, d. h. Anwesenheit und Vernehmen erst gibt. (...) Die Unverborgenheit ist gleichsam das Element, in dem es Sein sowohl wie Denken und ihre Zusammengehörigkeit erst gibt.“[368]

---

[365] M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, (künftig zit. unter der Sigle ‚UdK’), in: HW S. 49.
[366] WiE S. 19. Im Orig. teilweise hervorgehoben.
[367] Wiplinger, a. a. O., S. 337.
[368] Ende S. 75 f.

Wollten wir diese Überlegungen, die von der transzendental-horizontalen Blickbahn ins Ereignisdenken Heideggers führten, aus einer anderen Perspektive noch einmal zusammenfassen, ließe sich vielleicht auf eine Stelle in den *Feldweg-Gesprächen* verweisen, an der Heidegger selbst die transzendental-horizontale Struktur diskutiert. Ausdrücklich kommt er hier zu dem Ergebnis, daß diese Struktur unzureichend bleiben muß, denn „der Horizont und die Transzendenz sind (...) von den Gegenständen und von unserem Vorstellen aus erfahren und nur im Hinblick auf die Gegenstände und unser Vorstellen bestimmt“[369]. „Das Horizonthafte ist somit nur die uns zugekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen“[370], das als das noch ursprünglichere Phänomen „den Horizont das sein läßt, was er ist“[371]. Was meint nun dieses ursprüngliche Offene? Heidegger bezeichnet es dort als *Gegend* oder auch mit dem mittelhochdeutschen Wort *Gegnet*. Diese *zeigt* und *verhüllt* sich uns zugleich als Horizont.[372] Was ist also die Gegend, oder besser, wie waltet die Gegend? „Die Gegend versammelt, gleich als ob sich nichts ereigne, Jegliches zu Jeglichem und Alles zu einander in das Verweilen beim Beruhen in sich selbst. Gegnen ist das versammelnde Zurückbergen zum weiten Beruhen in der Weile.“[373] Dies kommt uns vielleicht noch fremdartig, allein nicht mehr unbekannt vor: Indem sich die Gegend weitend entzieht, verweilend verflüchtigt, nähernd entfernt, zusprechend stillt, gewährt sie Jeglichem Unterkunft, dieses in sich bergend und zueinander versammelnd. Somit wird auch hier das fundamentale Ver- und Entbergungsgeschehen offenbar: „Der entbergende Grundzug des Gegnens der Gegend ist als das Freigeben gedacht, nämlich aus der Verborgenheit in das Freie als das Offene der Unverborgenheit.“[374]

---

[369] M. Heidegger, *Feldweg-Gespräche*, GA Bd. 77, S. 111. An anderer Stelle heißt es ein wenig geheimnisvoller: „In der Vorstellung vom horizonthaften Hinausgehen des Menschen über sich selbst und vom horizonthaften Übersteigen der Gegenstände liegt vermutlich eine besonders geartete, aber zugleich die fürs erste [– offensichtlich für den ersten Anlauf von *Sein und Zeit* –] notwendige Auslegung eines Verhältnisses, das sich allerdings zu seiner Zeit [– nämlich im nachkehrigen Denken –] noch anders und zwar in seiner ursprünglicheren Wahrheit offenbaren könnte.“ (A. a. O., S. 88). „Wobei wir allerdings zu bedenken hätten, daß wir das, was wir (...) Horizont nennen, von uns her und von den Gegenständen aus auffassen und nicht aus dem her, was das so Genannte in sich und in seinem eigenen Bezug zu uns und zu den Gegenständen ist.“ (A. a. O., S. 87 f.)
[370] GA 77, S. 112.
[371] GA 77, S. 112.
[372] Vgl. GA 77, S. 121.
[373] GA 77, S. 114.
[374] F.-W. v. Herrmann, *Weg und Methode*, S. 29 f. Wir werden einzelnen Motivsträngen dieser Überlegungen im *Dritten Teil* der Untersuchung weiter nachgehen.

Mit dieser Kehre des Denkens *ins* Ereignis und *im* Ereignis eröffnet sich zugleich, dies sei hier abschließend und nur am Rande erwähnt, eine ganz neue Dimension von *Geschichtlichkeit*. Denn geschichtlich zu denken ist nun nicht nur das Dasein in seinen Entwürfen und erschlossenen Möglichkeiten, geschichtlich gedacht wird auch die Geworfenheit, d. h. das grundsätzliche Wie des Sich-Zeigens von Seiendem, das sich Eröffnen des Daß des Da-seins, der jeweiligen Weltganzheiten – geschichtlich gedacht wird jetzt das Sein selbst und in eins damit das Verhältnis von Mensch und Sein. Damit kehren wir zurück an den Anfang dieser Überlegungen, die Heideggers Denkweg unter dem Aspekt der Radikalisierung des Verhältnisses von Denken uns Sein betrachteten, und die aufzuweisen versuchten, warum er bei dem transzendental-horizontalen Auslegungsversuch dieses Verhältnisses nicht stehen bleiben konnte: weil dort das Dasein, sein Entwurf, insbesondere aber seine Geworfenheit nicht aus der irreduziblen, gegenwendig verwiesenen Beziehung zum Sein gedacht, damit aber das Sein selbst in seiner eigentlichen Bestimmung noch gar nicht in den Blick genommen wurde. „Warum aber erwies sich die in der transzendental-horizontalen Blickbahn phänomenologisch-hermeneutisch freigelegte Geworfenheit als unzureichend für die denkerische Bestimmung des Seins als solchen? Weil auf diesem Wege nicht die *Geschichtlichkeit des Seins selbst und seiner Wahrheit* gedacht werden konnte. In der Fundamentalontologie von ‚Sein und Zeit' ist zwar die Geschichtlichkeit des Daseins, seines Existierens in den uneigentlich oder eigentlich ergriffenen Möglichkeiten des In-der-Welt-seins gedacht. Ungedacht bleibt aber die Geschichtlichkeit der Erschlossenheit vom Sein im Ganzen. Die Geschichtlichkeit des Seins selbst zu denken wird aber notwendig, wenn phänomenologisch erfahren wird, daß sich die *Anwesenheitsweise des Seienden geschichtlich wandelt.* Die Anwesenheitsweise des Seienden als *Bestand* ist nur dann zu denken, wenn die Geschichtlichkeit der Wahrheit des Seins als *geschichtlich sich wandelnde Wesung des Seins* phänomenologisch-hermeneutisch gedacht wird. Der Einblick in die geschichtliche Wesung des Seins selbst gelingt aber dann, wenn das Geworfensein in die Erschlossenheit von Sein aus dem er-eignenden Zuwurf des Seins erfahren und gedacht wird."[375] – Allein, wenn sich jede theoretische oder praktische Auslegung einer

[375] A. a. O., S. 26 f.

Weltganzheit als vom Sein geschickt erweist, wird Geschichte dann nicht selbst zum (Seins-)Geschick, ja konvergieren dann nicht schließlich Faktizität und Fatalität?[376]

[376] Wir werden diesem letzten provokanten Gedanken im *Dritten Teil* weiter nachspüren. Vgl. insbes. Kap. 13.6 und 17.3.2.

3. Teil

13 Die Grundlosigkeit des Grundes

Der abschließende Teil der Untersuchung versucht, die Bedingungen und Möglichkeiten eines Denkens nach und jenseits der Metaphysik näher zu umreißen. Dabei soll und kann es ihm so wenig darum gehen, Heideggers und Derridas Denken komparativ zu vergleichen, wie beide gegeneinander auszuspielen. Vielmehr muß dieser Versuch alles daran setzen, ihr Denken zusammenspielen zu lassen. Dazu gilt es erst einmal, von den zum Teil detaillierten und komplexen Analysen der vorangegangenen Abschnitte einen Schritt zurückzutreten, einen gewissen Überblick zu gewinnen über die oft seltsam verschlungenen, unberechenbar mäandernden Pfade, denen wir bisher zu folgen suchten. Versuchen wir, ein wenig mehr die Landschaft in den Blick zu bekommen, durch die sie führen, die sie zugleich erschließen und gestalten, um anschließend eine Blickbahn zu den Horizonten eines künftigen Denkens zu eröffnen, indem wir das Denken Heideggers und Derridas erneut befragen. Knüpfen wir dazu zunächst an unsere Überlegungen des unmittelbar vorangehenden Abschnitts an.

13.1 Onto-Theologie und Anthropozentrismus

Befragt man Heidegger und sein Denken nach dem ent-scheidenden Unterschied zwischen dem metaphysischen und (seinem) nach-metaphysischen Denken, so könnte die Antwort lauten, die gesamte metaphysische Tradition habe immer nur die Seiendheit des Seienden bedacht, niemals das Sein selbst.[377] Diese ein wenig pythische Formel, das Seiende sei je und je bloß in seiner Seiendheit bedacht worden, meint, wie wir nun ahnen, unter anderem und vor allem zweierlei: Zum einen besagt sie, das Seiende sei ausschließlich wiederum aus dem Seienden verstanden und erklärt worden: aus anderem Seienden z. B. im Sinne der Kausalität als Grund und Ursache oder im Sinne eines transzendentalen Apriori als Bedingung der Möglichkeit, schließlich aber aus einem

höchsten Seienden im Sinne eines tiefsten Urgrundes, eines letzten Welten- und Schöpfungsprinzips. „Die Metaphysik denkt das Seiende als das Seiende in der Weise des begründenden Vorstellens. Denn das Sein des Seienden hat sich seit dem Beginn der Philosophie und mit ihm als der Grund (archè, aition, Prinzip) gezeigt. Der Grund ist jenes, von woher das Seiende als ein solches in seinem Werden, Vergehen und Bleiben als Erkennbares, Behandeltes, Bearbeitetes ist, was es ist und wie es ist. Das Sein bringt als der Grund das Seiende in sein jeweiliges Anwesen. Der Grund zeigt sich als die Anwesenheit. Ihre Gegenwart besteht darin, daß sie das jeweils nach seiner Art Anwesende in die Anwesenheit hervorbringt. Der Grund hat je nach dem Gepräge der Anwesenheit den Charakter des Gründens als ontische Verursachung des Wirklichen, als transzendentale Ermöglichung der Gegenständlichkeit der Gegenstände, als dialektische Vermittlung der Bewegung des absoluten Geistes, des historischen Produktionsprozesses, als der wertesetzende Wille zur Macht. Das Auszeichnende des metaphysischen Denkens, das dem Seienden den Grund ergründet, beruht darin, daß es, ausgehend vom Anwesenden, dieses in seiner Anwesenheit vorstellt und es so aus seinem Grund her als gegründetes darstellt.“[378] – Zugleich klingt in diesem Zitat die zweite grundlegende Charakteristik metaphysischen Denkens an, die sich wie ein roter Faden durch unsere Untersuchung zieht und ebenfalls von der Formel des bloß in seiner Seiendheit bedachten Seienden benannt wird: Sein wird in der Metaphysik in weiten Teilen gedacht als vorgestellte Gegenständlichkeit, durchgängig jedoch als Präsenz und Parusie: „Sein als Seiendheit – beständige Anwesenheit“[379].

Die abendländische Philosophie, so die *erstere* Diagnose, stellt seit jeher das, was ist, auf Gründe hin, die wiederum auf einen letzten Grund zugestellt werden, „da Wissen und Verstehen bei allen Sachgebieten, in denen es *Grund-Sätze* oder *Ursachen* oder *Grundbausteine* gibt, daraus entsteht, daß man eben diese kennen lernt, denn wir sind überzeugt, dann einen jeden Gegenstand zu erkennen, wenn wir seine ersten Ursachen zur Kenntnis gebracht haben und seine ersten Anfänge und (seinen Bestand) bis hin zu

[377] Um nur eine der unzähligen Belegstellen anzuführen: „Die Metaphysik bewegt sich im Bereich des on hè on. Ihr Vorstellen gilt dem Seienden als dem Seienden. In solcher Weise stellt die Metaphysik überall das Seiende als solches im Ganzen, die Seiendheit des Seienden vor“ (WiM S. 19).
[378] Ende S. 62.
[379] Beiträge S. 373.

den Grundbausteinen“[380]. Alles Erklären und Verstehen verlangt die Angabe einer hinreichenden Begründung, die Zustellung der notwendigen Gründe, die sich wiederum unter der Leitung bestimmter *Grund*sätze vollzieht. Wollte man eine entscheidende Charakteristik des abendländischen Denkens angeben, man könnte wohl guten Gewissens dessen *Grund-sätzlichkeit* nennen. – Allein, dieser stete Rückgriff auf zureichende Gründe drohte in einen infiniten Regreß umzuschlagen, könnte nicht auf einen letzten Grund, eine ultima ratio als causa sui, die also durch keinen weiteren, ihr äußerlichen Grund bestimmt und bedingt ist, verwiesen werden. Dieser letzte Grund müßte ein ausgezeichnetes Seiendes sein, ein Seiendes, das sein gesamtes Sein in sich selbst befaßte, das, als einziges wirklich selbständig und unbedingt, geradezu das seiendste Seiende überhaupt (summum ens, ens entium) wäre. Diese Auszeichnung konnte lange Zeit nur ein Seiendes für sich in Anspruch nehmen: Gott. „In der metaphysischen Betrachtung muß der Gott als der Seiendste, als erster Grund und Ursache des Seienden, als das Unbedingte, Un-endliche, Absolute vorgestellt werden. Alle diese Bestimmungen entspringen nicht dem Gotthaften des Gottes, sondern dem Wesen des Seienden als solchen, sofern dieses, als Beständig-Anwesendes, Gegenständliches, schlechthin an sich gedacht und im vor-stellenden Erklären“[381] bestimmt wird. Wie Gott als letzte Ursache alles Seiende über das alles bewirkende, alles beherrschende Gewirk aus Ursache und Wirkung bestimmt, so empfängt er selbst also seine Bestimmung aus und im Rahmen dieses Grundverständnisses, das Seiendes ganz aus seiner Seiendheit versteht und auf diese hin auslegt. Wollte man dieser symbiotischen Grundstruktur gegenseitiger Bestimmung und Bedingnis einen Titel geben, man müßte sie *Onto-Theologie* nennen.

Diese onto-theologische Struktur behauptet sich beharrlich als Grundverfassung der Metaphysik, so mancher ikonoklastischen Säkularisierungsbestrebung zum Trotz. Als ‚Gott’ zur Abdankung gezwungen oder schlichtweg für tot erklärt wird, ist es der Mensch, der sich in einer Art Selbstapotheose zum letzten und höchsten Grund aller Dinge, zum Statthalter einer universellen Vernunft aufschwingt, sich also als dasjenige Seiende statuiert, „das aller Erklärung und Einrichtung des Seienden im Ganzen als der Grund zugrunde liegt.“[382] „Das Zeitalter, das wir die Neuzeit nennen, (...) bestimmt sich

[380] Aristoteles, *Physik*, I, 1 (184a), übers. v. H. G. Zekl.
[381] Beiträge S. 438 (Herv. weggelassen).
[382] GA 54, S. 247.

dadurch, daß der Mensch Maß und Mitte des Seienden wird. Der Mensch ist das allem Seienden, d. h. neuzeitlich aller Vergegenständlichung und Vorstellbarkeit Zugrundeliegende, das subiectum.“[383] Was als kopernikanische Wende vielgepriesen, erweist sich so eigentlicher betrachtet als deren Gegenteil und Rücknahme, als Restitution eines universalen Anthropozentrismus ptolemäischer Prägung. – Gleichzeitig, und hiermit greifen wir die *zweite* Diagnose auf, geht diese Rückwendung zum Menschen mit einer vertieften Hinwendung zur Präsenz wie zum Präsens einher. Denn die besagte Rückwendung zum Menschen verschwistert sich, wie wir sahen, mit der Reduktion auf das transzendentale Subjekt, die sich zugleich als Anagoge in die ideale Sphäre reiner (Selbst-) Präsenz und vollkommener Repräsentierbarkeit versteht. „Die Beziehung zur Präsenz des Präsens/Präsenten als letzter Form des Seins wie der Idealität ist die[se] Bewegung, mittels derer ich die empirische Existenz, die Faktizität, die Kontingenz, die Mundanität etc. überschreite.“[384] In der Folge ‚verflacht’ sich der Sinn von Sein zur bewußtseinsimmanenten Präsenz bzw. ihren Modifikationen, degeneriert Wirklichkeit zur Gesamtheit des (begründet) Vorgestellten, Wahrheit zur einem Bewußtsein absolut gewissen Repräsentation.

[383] M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. II, Pfullingen 1989, S. 61.
[384] Stimme S. 108.

13.2 Der Fall Husserl(s)

Den letzten großangelegten, in mancher Hinsicht sicherlich elaboriertesten und differenzierungsreichsten Versuch dieser Art hatte Husserl unternommen. Mit bis dato ungekannter Akribie stilisierte er das Seiende im Ganzen, die Welt zum egologischen Universalproblem[385]. Erinnern wir uns: „Daß das Sein der Welt in dieser Art dem Bewußtsein, und auch in der selbstgegebenen Evidenz, transzendent ist und notwendig transzendent bleibt, ändert nichts daran, daß es das Bewußtseinsleben allein ist, in dem jedwedes Transzendente als von ihm Unabtrennbares sich konstituiert und das speziell als Weltbewußtsein in sich unabtrennbar den Sinn Welt und auch ‚diese wirklich seiende' Welt trägt."[386] Eine im wahrsten Sinne des Wortes athletische Aufgabe, die sich der gottverlassene, sich selbst vergottende Mensch Atlas gleich auf die Schultern lädt!

Dieses hyperbolische Subjekt ist nicht nur Weltengrund, es befaßt die Welt selbst geradezu in sich: *Alles* ist in eine letzte Identität, nämlich in die des Bewußtseins, des cogito verfügt. Die universale Synthesis durchwaltet wie schon Kants transzendentale Apperzeption als letzte ‚Grundform' des transzendentalen Bewußtseinslebens ein Jegliches, das zu sein beansprucht.[387] Wirkliche Alterität und irreduzible Differenz sind nicht mehr denkbar, sie werden schlichtweg exstirpiert bzw. in dieser letzten integralen Synthesis annektiert. So wenig wie Alterität ist aber auch Kontingenz denk- und erfahrbar. Alles ist immer schon mitumgriffen, eingegliedert in ein universales System der Vernunft, gefesselt und stillgestellt durch absolute Prinzipien, gereinigt und abstrahiert hin auf das rein Wesentliche und Notwendige: „Wenn wir gesagt haben, daß in der Konstitution des Ego alle Konstitutionen aller für es seienden Gegenständlichkeiten, immanenter wie transzendenter, idealer wie realer, beschlossen sind, so ist jetzt beizufügen, daß die konstitutiven Systeme, durch die für das Ego die und jene Gegenstände und Gegen-

[385] Vgl. CM S. 55.
[386] CM S. 63 f.
[387] Vgl. z. B. CM 44 f. Daß aber diese universale und komprehensive Grundform des transzendentalen Bewußtseinslebens ihr Prärogativ selbst nur von und vor der Präsenz legitimieren kann, haben wir in Kap. 4.2 und 5 bereits dargelegt: Als letzter Ausweisungs- und Geltungsboden aller Gegenständlichkeit und Erkenntnis, von Sein und Denken, muß das transzendentale Subjekt ein jegliches Seiendes und nicht zuletzt sich selbst ap- und repräsentieren, muß diese in eine letzte, einfache Gegenwart einholen können. Denn alles was gilt und ist, muß sich in einer reinen und unmittelbaren Anschauung (ver-)gegenwärtigen,

standskategorien sind, selbst nur im Rahmen einer *gesetzmäßigen* Genesis möglich sind. Zugleich sind sie dabei *gebunden* durch die *universale* genetische Form, die das konkrete Ego (die Monade) als *Einheit*, als in ihrem besonderen Seinsgehalt kompossibel möglich macht.“[388] „Eben damit wird jede Art Seiendes selbst, reales und ideales, verständlich als eben in dieser Leistung konstituiertes ‚Gebilde' der transzendentalen Subjektivität. Diese Art Verständlichkeit ist die höchste erdenkliche Form der *Rationalität*. (...) So ergibt sich als Konsequenz eine universale Phänomenologie als eine in steter Evidenz und dabei in Konkretion durchgeführte Selbstauslegung des Ego.“[389]

Als diese gewissermaßen letzte und höchste Aufgipfelung metaphysischen (ontotheologischen) Denkens wird Husserl zum Präzedenzfall, die Verhandlung seines Denkens zum Musterprozeß für die Ankläger der Metaphysik verschiedenster Couleur. Ähnlich wie seinerzeit bei den Anklagen gegen Hegel verdächtigen sie das metaphysische Ansinnen auf allgemeine Ordnungsprinzipien und universale Regularitäten, die Obsessionen von Einheit und das Pathos der Ausschließlichkeit des Strebens nach Kontrolle, Bemächtigung und Beherrschung, gar des Totalitarismus; bezichtigen sie ihren Rationalismus und dessen Komplizen, Positivismus und Instrumentalismus, der gewaltsamen Unterdrückung des Nicht-Assimilierbaren, der Ausbeutung und Entfremdung von Mensch und Natur, die je nur als Gegenstand rationaler und ökonomischer Verfügung in den Blick genommen werden; entlarven sie den vorgeblichen Willen zur Wahrheit als puren Willen zur Macht. Denn eben in den Forderungen nach universaler Ordnung, nach Abzählbarkeit der Elemente und Berechenbarkeit der Transformationen, in den Uniformierungsstrategien und Singularitätsansprüchen entdecken sie den totalitären und gewalttätigen Grundzug einer voluntaristischen Metaphysik.

Und doch sind die grundlegenden Überlegungen und Einwände, die hier gegen Husserls Denken im besonderen und die Metaphysik im allgemeinen in Stellung gebracht werden, grundlegend verschieden von denen, die seinerzeit die Kritiker Hegels mobilisierten. Es wird nicht mehr operiert mit den Einreden unentrinnbarer Endlichkeit und irreduzibler Faktizität des menschlichen Daseins; es wird nicht länger die singuläre Exi-

---

(re-)präsentieren, muß sich als Gegenstand dieser Anschauung ausweisen und identifizieren und in seiner Konstitution ableiten und auslegen lassen.

[388] CM S. 78 (Herv. von mir).

[389] CM S. 73 (Herv. von mir).

stenz des Individuums und Un(ver)mittelbarkeit des persönlichen Lebensvollzuges in Anschlag gebracht; es wird gar nicht erst versucht, konkrete Lebenspraxis gegen abstrakten Intellektualismus, das Singulär-Sinnliche gegen eine universale, welthistorisch siegreiche Vernunft, das Materielle und die Empirie gegen Spiritualismus und Reflexionsphilosophie, Objekt gegen Subjekt, Sein gegen Bewußtsein auszuspielen. Diese Dualismen, die in Hegels großem System noch unter geschickt kaschierter Anwendung von Gewalt unterdrückt, pardon vermittelt werden konnten, nur um danach um so entfesselter wieder aufzubrechen, werden hier gar nicht mehr bemüht. Sie werden grundsätzlich und ums Ganze übersprungen, vielmehr selbst dem metaphysischen Denken zugerechnet.[390]

Die Kritiker Husserls, die Ver- und Überwinder der Metaphysik tragen ganz anderes und viel Grundsätzlicheres vor. Ihnen geht es um das grundlegend Unverfügbare, das irreduzibel Alteritäre und Exteriore, das sich jedem Zugriff, jeder Zurichtung, jeder Kontrolle, damit a fortiori jeder Beherrschung uneinholbar entzieht; um eine strukturelle Differenz und Dissemination, die sich in keine Einheit integrieren, in keine letzte Identität mehr vermitteln lassen; um eine Bewegung von Zeitlichkeit und ein Geschehen von Räumung, die keine in sich einfache Präsenz und saturierte Anwesenheit mehr zulassen; um ein dezentriertes, entgrenztes Spielgeschehen, daß in keine Stellung mehr einzufrieden, in keinen Endstand mehr zu fixieren ist. Sie erinnern den apotheotischen Menschen, das Subjekt, daran, daß es selbst „auf gleitendem Grund steht: es ist in die Zeit geworfen und kann den Realgrund seines faktischen Bestehens nicht abermals sich selbst zuschreiben: Es konstituiert sich *unter der Voraussetzung* eines Grundes, der ihm selbst entgleitet. Anders gesagt: das Licht der Evidenz, in dem es sich aufhält, ist nicht sein eigenes Werk; eine uneinholbare Passivität geht seiner Aktivität voraus. (...) Eine unaufhellbare Nicht-Evidenz ist der Realgrund für die Evidenzen des Bewußtseins, d. h. der transzendentalen Phänomenologie. Nun ist die Evidenz – das Aus-sich-selbst-

[390] Tatsächlich organisieren diese dualen Gegensätze selbst, wie wir anzudeuten versuchten, „ein konfliktbestimmtes und hierarchisch gegliedertes Feld, das sich weder auf die Einheit reduzieren noch von einer ersten Einfachheit ableiten noch dialektisch in einem dritten Term aufheben oder verinnerlichen läßt. (...) Diese Mark(ierung)en lassen sich nicht mehr in der Zwei des binären Gegensatzes zusammenfassen oder ‚entscheiden' noch in der Drei der spekulativen Dialektik aufheben (...), da die Bewegung dieser Mark(ierung)en sich auf die gesamte Schrift überträgt und sich nicht in einer endlichen Taxinomie [sic!] und noch weniger in einer Lexik als solcher einschließen läßt, sie *zerstören* den trinitarischen Horizont. Zerstören ihn textuell: sie sind die Mark(ierung)en der Dissemination (und nicht der Polysemie),

heraus-Einleuchten – der Phänomene gerade dasjenige, was Husserl sein ‚Prinzip der Prinzipien' nennt. (...) Mit einem Wort: die transzendentale Ermöglichungsbedingung von Evidenz ist als solche nicht evident – sie ist sich nicht gegeben; die Einheit des transzendentalen Ego entgleitet sich selbst, sie besitzt sich nicht. Damit wird aber die Möglichkeit getrübt, die Einheit des Sinns der Welt aus der Einheit der ‚Lebendigen Selbstgegenwart' abzuleiten."[391] Ja, nicht nur wird die Möglichkeit der Ableitung getrübt, die Einheit selbst zerbricht unwiderruflich, genauer, sie ist immer schon zerbrochen.[392]

13.3 différance, supplémentarité, epoché

Wir sahen es bei Derrida: Unter den Titeln einer strukturellen *Differenz*, eines irreduziblen *Verzugs*, einer spaltenden *Temporalisation* und nicht zuletzt einer zerfurchenden Inskription disseminaler *Zeichen*strukturen führte Derrida seinen Generalangriff auf das Fundament Husserlschen Denkens, damit aber auf die Grundfesten metaphysischer Philosophie überhaupt. Nicht ohne Erfolg: Entgegen dem Postulat reiner, instantaner, intuitiver Selbstgegenwart erweist sich dem Subjekt immer schon ein Moment von *Absenz* und *Alterität* ein*geschrieben*, dieses dezentrierend, depotenzierend, disseminierend. Grundlegender und älter noch als jede Selbstgegenwart und -identität erweist sich eine Beziehung auf ein Nicht-Gegenwärtiges und Differentielles, die die monolithische Einheit des Selbst immer schon gespalten hat. Das vermeintlich reine Auge der Wesens- und Ideenschau ist nicht bloß desavouiert, es ist geradezu konstituiert durch einen blin-

---

weil sie sich an keinem *Punkt* durch den Begriff oder Gehalt eines Signifikats abheften lassen." (Dissemination S. 33.)

[391] Neo S. 326 f.

[392] Damit ist auch ein ganz anderer Weg eingeschlagen als die halbherzige Fortsetzung und existentialistische Vereinnahmung der Husserlschen Phänomenologie von Sartre bis Merlau-Ponty, bei der die strikte Scheidung von reiner Immanenz und mundaner Transzendenz, von streng idealer Intelligibilität bzw. universaler Transzendentalität und empirischer Sinnlichkeit im Mediokrum der vereinzelten Existenz verwässert bzw. „konsolidiert [wird] zur mittleren Seinsweise einer Leiblichkeit, in der das Transzendentale sich verendlicht, verdichtet, kompromittiert" (Waldenfels, a. a. O., S. 537). Hier geht es eben um ein ganz anderes, ~~ultratranszendentales~~ Geschehen (vgl. u.), in das zwar auch jenes Schisma aufgelöst, aber

den Fleck. „In allen Fällen erweist sich die von Husserl angestrebte reine Anwesenheit nicht nur als ein faktisch unerreichbares Ziel, sondern auch als eine abstrakte, d. h. phänomenologisch nicht mehr einlösbare Konstruktion. Es gibt kein konkretes Phänomen, in dem Anwesenheit nicht unentwirrbar verflochten ist mit mannigfachen Formen der Abwesenheit“[393], in dem die vermeintlich reine Identität nicht immer schon alteriert und verschoben, in differentiellen Bezügen aufgelöst ist, in dem die vermeintlich so hermetische ideale Immanenz nicht bereits permeabel ist für eine unverfügbare, kontingente Äußerlichkeit. So kann auch Derrida Husserl den bitteren Vorwurf nicht ersparen, mit dem Heidegger dessen Philosophie vernichtend bannte: Die Phänomenologie verfahre letztlich selbst unphänomenologisch. Sie übersieht, oder verdrängt vielmehr, diese eigentümliche aber irreduzible *Bedürftigkeit des Supplements*: „Die intuitive Gegebenheit des Sehens und der Stimme fordert das Supplement der Schrift, das augenblickliche Jetzt fordert das Supplement der Vergangenheit und der Zukunft, die Innerlichkeit der originären Evidenz des cogito fordert das Supplement der intersubjektiven Kommunikation und der geschichtlichen Überlieferung“[394], zumindest aber das Supplement alteritärer Exteriorität und faktischer Kontingenz. Doch auch dieser ‚Begriff’ des Supplements wird hier in aller Verfänglichkeit, nämlich komplett ‚auf links gewendet’ in Anschlag gebracht, denn, was hier als Supplement verstanden wird, ist nichts weniger als ein – gar noch nachträglicher – Zusatz. Es ist auch keine – wenn auch notwendige und konstitutive – Ergänzung. Vielmehr ist es Ergänzung und Substitut *zugleich*. Wenn aber „der Begriff der ursprünglichen Supplementarität nicht nur die Nicht-Erfülltheit der Präsenz (oder, in Husserls Sprache, die Nicht-Erfülltheit einer Intuition) umgreift, sondern auch die Funktion substitutiver Vertretung überhaupt, die Struktur des ‚für etwas’ bezeichnet, die jedem Zeichen eigentümlich ist“[395], dann entspricht diese Logik des Supplements genau jener ‚Generalisierung’ der Zeichenstruktur, der wir im *Ersten Teil* der Untersuchung zu folgen suchten.[396] „So verstanden ist die Supplementarität eben die différance: jene Operation des Aufschiebens (différer), die die Präsenz zugleich spaltet und verschiebt, indem sie sie mit einem Schlag der ursprünglichen Teilung und dem ursprüng-

---

eher überstiegen als verwässert wird. Auf der Strecke zu bleiben droht dabei allerdings das Individuum mit Leib *und* Seele.

[393] R. Bernet, *Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität*, in: E. W. Orth (Hrsg.), *Studien zur neueren französischen Phänomenologie*, *Phänomenologische Forschungen* Bd. 18, Freiburg/München, 1986, S. 54.

[394] A. a. O, S. 64.

[395] Stimme S. 145.

lichen Aufschub (delai) unterwirft. Die différance ist noch vor der Teilung zwischen ‚differieren' als Aufschub und ‚differieren' als aktivem Werk der Differenz anzusetzen. Vom Bewußtsein, d. h. der Präsenz, oder aber von dessen Gegenteil, der Absenz oder dem Nicht-Bewußtsein, her ist dies nicht zu denken. Auch als schlichte homogene Komplexitätssteigerung eines Zeitdiagramms oder eines Zeitflusses, als komplexe ‚Sukzession' also, ist die différance nicht zu denken. Die supplementäre Differenz fungiert als Stellvertreter (vicarie) für die ihrer selbst ermangelnde ursprüngliche Präsenz."[397]

Substitutive Supplementarität, irreduzible Differenzialität, unvereinnahmbare Alterität, in keine Einheit mehr versammelbare Dissemination – diese kritisch-dekonstruktiven Einreden koinzidieren bei Derrida also in der mysteriösen ‚Operation' der *différance* und der *Spur*. Als Horizont und Feld ihres eigentümlich anarchischen Spiels erweist sich eine entgrenzte und dezentrierte Strukturalität[398], die Derrida in eigenwilliger Ausdeutung als Text und Schrift – die aber mit dem traditionellen Begriff des Textes und der Schrift nur noch so viel gemein haben wie die différance mit der herkömmlichen Differenz – interpretiert. „Denn nichts anderes als die Sprache ist das Medium dieses Spiels von Präsenz und Absenz"[399], Identität und Differenzialität. Die radikale Konsequenz ist, „daß das Subjekt, und in erster Linie das bewußte und sprechende Subjekt, von dem System der *différance* abhängig ist, daß es vor der *différance* weder gegenwärtig noch vor allem selbstgegenwärtig ist; es schafft sich seinen Platz in ihr erst, indem es sich spaltet, sich verräumlicht, sich verzeitlicht, sich differiert"[400]. Eine disseminale Struktur hat sich ihm immer schon eingeschrieben oder gar umgekehrt, es ist selbst dieser Struktur eingeschrieben, die seine Selbstidentität immer schon alteriert, seine homogene Selbstgegenwart immer schon zerfurcht und entgegenwärtigt hat. „Es kommt also dazu, daß die Gegenwart – und besonders das Bewußtsein, das Beisichsein des Bewußtseins – nicht mehr als die absolute Matrixform des Seins, sondern als eine ‚Bestimmung' und ein ‚Effekt' gesetzt wird. Bestimmung oder Effekt innerhalb eines Systems, das nicht dasjenige der Gegenwart, sondern das der *différance* ist, und die Opposition

---

[396] Vgl. Kap. 6.1, 6.5, 7.4 und 8.1.
[397] Stimme S. 145.
[398] Vgl. Kap. 7.3.2.
[399] Stimme S. 59.
[400] SuG S. 70 f.

von Tätigkeit und Passivität ebensowenig zuläßt, wie die von Ursache und Wirkung oder von Unbestimmtheit und Bestimmtheit usw.“[401] „So müßte auch die Bestimmung der ‚absoluten Subjektivität’ in dem Augenblick durchgestrichen werden, da man das Präsens/Präsente von der différance her (und nicht umgekehrt) denkt.“[402]

Aus einer anderen Perspektive besehen werden wir, wie wir hier vorerst nur andeuten wollen, Zeuge der unerhörten Radikalisierung einer von Husserl selbst stammenden Denkfigur: der Epoché. Erwies sich diese als fundamentale Reduktion *auf* reinen, idealen, von keiner Äußerlichkeit und Kontingenz kompromittierten Sinn, als grundsätzliche Rückführung jedes mundan Seienden *in* die verabsolutierte Sphäre des Bewußtseins, so geht es hier gewissermaßen um eine Reduktion *des* Sinns und *des* Bewußtseins selbst.[403] Getragen ist diese waghalsige Denkbewegung von der in ihrer Tragweite kaum zu ermessenden Einsicht, daß die Fundamente von Sinn, Bewußtsein und Präsenz nicht selbst sinnhaft, bewußt, präsent sein können, daß Bewußtsein, Präsenz und Sinn in etwas nicht selbst Bewußtem und Sinnhaftem, in etwas Nichtpräsentem gründen. Einer solchen Reduktion der Reduktion geht es folglich darum, „die Möglichkeit von *Sinn* zu bestimmen, ausgehend von einer ‚formalen’ Organisation, die in sich selbst keinen Sinn hat“[404]. Diese ‚formale Organisation’ enthüllte sich uns als jenes an-archische und endlose Spielgeschehen einer entgrenzten, dezentrierten Strukturalität. Dabei gilt es zu bedenken, daß eine derartige Exhumierung der stummen Fundamente jeglichen Sinns, eine solche Archäologie der Grundfesten okzidentaler Rationalität wohl stets und schwankend wandelt und wankt auf dem schmalen Grad zwischen Epoché und Aphasie.

---

[401] *Die différance* S. 42.
[402] Stimme S. 173, Anm. 8. Vgl. a. Stimme S. 140.
[403] Vgl. J. Derrida, *Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus,* in SD S. 380 - 421, insbes. S. 406.
[404] J. Derrida, *Fines hominis* (künftig zit. als ‚Fines’), in: RP, S. 138 f.

13.4 Das ursprüngliche Faktum des In-der-Welt-seins

Zum Teil ähnliche Motive, wenn auch in vollkommen anderer Tonlage, (be-)stimmen Heideggers Metaphysikkritik. Auch er bestreitet vehement, daß das Subjekt jemals ganz und nur bei sich sein, sich in reiner Selbstpräsenz und Innerlichkeit reflexiv selbst bespiegeln und belichten könnte; vielmehr ist das Dasein immer schon sich selbst entrückt in eine Offenheit, in der ihm anderes Seiendes *und es sich selbst zumal* allererst begegnen kann, hat es sich ek-statisch je schon selbst überstiegen in ein Außen, ist seit je eingelassen in eine offene Weite, eingetaucht in einen Spielraum von Welt, verstrickt in deren Spielgeschehen, dem es sich nicht entziehen kann, in dem es sich sich selbst allererst zuspielt. „Im Gegensatz zur Immanenz im Bewußtsein, die ‚sein' in Bewußt-*sein* ausdrückte, nennt ‚sein' in Da-*sein* das Sein-außerhalb-von... (...). Das Sein im Da-Sein muß ein ‚Draußen' bewahren. (...) Streng genommen bedeutet Da-sein daher: Das Da ek-statisch sein. Hiermit ist die Immanenz durchbrochen"[405] und zugleich „das In-der-Welt-sein (...) als primäres und nicht weiter ableitbares, immer schon gegebenes, also ursprünglich jeder Bewußtseinsverfassung ‚vorgängiges' *Faktum* entdeckt"[406].

Das reine Auge der Metaphysik hält sich immer schon in einem Sehen auf, einem Sehen, das verschmolzen ist mit einem ursprünglichen Raum, eingelassen in ein diaphanes Medium, erleuchtet von einem Licht, in dem alles, was ist, allererst erscheint. Dieses vermeintlich reine Auge der Metaphysik ist immer schon situiert in einem Gesichtskreis, der aber selbst in diesem ursprünglichen Raum niemals lokalisiert, als dieser Gesichtskreis niemals in der Art eines abgespaltenen Gegenübers und polarisierten Objektes wahrgenommen werden kann. Mangels eines übergeordneten Standpunkts gerät die Situierung und Perspektivierung selbst niemals ausdrücklich in den Blick. Solchermaßen „erlichtet: in das Ereignis der Lichtung vereignet"[407], ist der Mensch einem ge-

---

[405] VS S. 121.
[406] VS S. 110. Und der *Zweite Teil* unserer Untersuchung sollte gerade deutlich machen, inwiefern die weite Teile der Metaphysik strukturierende Subjekt-Objekt-Beziehung eben aus diesem ekstatischen Bezug zur Welt noch ihre Abkunft nimmt: „Der Mensch ist nie zunächst diesseits der Welt Mensch als ein ‚Subjekt', sei dies als ‚Ich' oder als ‚Wir' gemeint. Er ist auch nie erst nur Subjekt, das sich zwar immer zugleich auch auf Objekte bezieht, so daß sein Wesen in der Subjekt-Objekt-Beziehung läge. Vielmehr ist der Mensch zuvor in seinem Wesen ek-sistent in die Offenheit des Seins, welches Offene erst das ‚Zwischen' lichtet, innerhalb dessen eine ‚Beziehung' vom Subjekt zum Objekt ‚sein' kann." (BH S. 346 f.).
[407] *Aletheia*, VA S. 269.

heimnisvollen Unverfügbaren übereignet, einer unheimlichen Nähe anheimgegeben, die in ihrer Unverfügbarkeit und Unbegreiflichkeit, in ihrer Unsichtbarkeit für jeden vergegenständlichenden Blick, dem Wahrnehmen und Vorstellen zugleich das Fremdeste ist und am fernsten liegt; ist der Mensch getaucht in ein uneinholbares, unvordenkliches ‚Daß', in das er sich niemals selbst gebracht hat, das jedoch jedes ‚Was' und ‚Wie' allererst ermöglicht, damit zugleich in eine eigentümliche Passivität versetzt, deren Übernahme jede Aktivität erst ermöglicht. Dieses unvordenkliche ‚Daß' ist nun aber nicht bloß träges Medium und statischer Horizont, sondern selbst schon Geschehen, in dem je An- und Abwesenheit, Ent- und Verbergung spielt. Im Lichte dieser fundamentalen Einsicht enthüllt sich zugleich das Skandalon, über das jede über die Präsenz legitimierte und der Repräsentation verpflichtete, metaphysische Philosophie und die Phänomenologie a fortiori stürzen muß: Es gibt, wie wir bereits von anderer Seite hörten, schlichtweg „kein konkretes Phänomen, in dem Anwesenheit nicht unentwirrbar verflochten ist mit mannigfachen Formen der Abwesenheit“[408], das sich also in reiner présence-a-soi vor- und feststellen ließe; es gibt einfach kein Seiendes, in dem nicht Ent- und Verbergung ineinanderspielen, das sich in saturierter Entborgen- und Anwesenheit von diesem ursprünglichen Entbergungsgeschehen und Lichtungsspiel abnabeln könnte.

[408] R. Bernet, a. a. O, S. 54.

13.5 Subjekt und Sinn

Als Skopus dieser Überlegungen und *ein* Koinzidenzpunkt der verschiedenartigen Denkwege erweist sich somit die Idiosynkrasie gegen eine hermetische Immanenz, eine autarke Innerlichkeit, eine autistische Verkapselung des Subjekts; das gemeinsame Schibboleth lautet, daß wir irreduzibel in ein exteriores Geschehen eingeflochten, in ein fremdes Medium eingetaucht sind, daß das Äußerliche und Andere immer schon in uns eingebrochen ist, unsere reine Selbstpräsenz disseminiert, unsere vermeintliche Identität differiert hat – ein Außen, das so wenig als Entäußerung eines Subjekts gedacht, wie in Versuchen der Aneignung und Verinnerlichung eingeholt werden kann. Gerade Derridas Buchstabierung dieser Einsicht – daß wir unauflöslich in eine entgrenzte Strukturalität verstrickt sind und keine Möglichkeit haben, hinter unser In-Strukturen-Sein zu kommen – läßt nun aber den auf den ersten Blick befremdlichen und unheimlichen Verdacht einer weiteren Verwandtschaftsbeziehung und Familienähnlichkeit keimen, nämlich zu der (vermeintlich) ganz anders gearteten, jedoch keinesfalls weniger wirkungsmächtigen Strömung der Philosophie des *Linguistic Turn*. Denn deren Losungswort und Mantra lautet in frappanter Analogie, daß wir in eine Sprache verstrickt sind und keine Möglichkeit haben, hinter unser In-der-Sprache-sein zu kommen: „Man kann zwar mit einem Teil der Sprache über den anderen sprechen, man kann sich aber nicht über die Sprache als Ganzes sozusagen von einem ‚noch-nicht-sprachlichen' Standpunkt aus äußern (...). Man kann auch nicht die Sprache als Ganzes mit den ‚Erlebnissen' oder mit der ‚Welt' oder mit einem ‚Gegebenen' konfrontieren."[409] Es gibt weder ein Außerhalb-der- noch ein Vor-der-Sprache, keine sprachlose, intuitive Anschauung und schweigsame Selbstgegenwart. Dies kommt uns mehr als bekannt vor: „Eine Sprache ist meiner Mir-selbst-Gegenwärtigkeit vorausgegangen. Älter als das Bewußtsein, als der Zuschauer, früher als jede Teilnahme".[410] *Sinn* als Äther, in dem sich jedes Denken und Bewußtsein, jede Verständlichkeit von etwas hält[411], emaniert selbst, so die zentrale Einsicht, einer älteren Quelle und ursprünglicheren Genesis. Auch Heidegger denkt, wenn er zwar in anderem Ideolekt peroriert, daß wir immer schon in einen Spielraum von Welt eingetaucht,

[409] O. Neurath, *Soziologie im Physikalismus*, in: *Erkenntnis*, Nr. 2, 1931, S. 396 f.
[410] Dissemination S. 385 f. (von mir leicht modifizierte Übersetzung).

in eine Bezugsganzheit von Welt eingeflochten sind und schlichtweg keine Chance haben, hinter unser In-der-Welt-sein zurückzukommen, diese Verweisungsdimensionalität von Welt als Sinn allererst konstituierenden Kontext, Hintergrund und Horizont, vor dem und aus dem heraus Seiendes überhaupt erst erfahren und verstanden werden kann. Indem der Mensch solcherart von Hause aus in sinnerschließende (Welt-)Bezüge eingelassen und verstrickt ist, hat er seine vermeintliche Bewußtseinsimmanenz je schon überstiegen und in eins jede ontische Faktizität, jeden konkreten Umkreis von Seiendem und sich selbst überschritten hin auf jene Sinn allererst erschließende, Verstehen allererst ermöglichende Verweisungsdimensionalität, die früher und ursprünglicher als jedes einzelne, in und aus ihr erst begegnende Seiende ist.

Kann man jedoch das In-Strukturen-verstrickt-sein, In-der-Sprache-sein und das Heideggersche In-der-Welt-sein so einfach parallelisieren? Sicher nicht. Und doch weisen die großen Linien frappante Parallelen auf. Jedes Mal wird das monadische Subjekt in einen vorgängigen Wesensraum dissoziiert, in ein Sinn allererst konstituierendes Bezügegeschehen aufgelöst, wird die kopernikanische Wende, die doch eigentlicher betrachtet eine ptolemäische war, zurückgenommen bzw. ein weiteres Mal gewendet, schleudert ein gewaltiger Impuls den Menschen aus dem Gravitationsfeld des Anthropozentrismus. Wie nah Heideggers Bezugsganzheit von Welt in gewissen Ausläufern an das heranreicht, was von Derrida als textuelles Geschehen (und vielleicht von einer breiteren Strömung des Linguistic Turn als im weitesten Sinne sprachlichen Geschehens) behauptet wird, wird noch deutlicher, wenn man sich eine bestimmte methodische Verschiebung vergegenwärtigt, die bereits der frühe Heidegger gegenüber Husserl vornimmt und die in ihrer symptomatischen und indikativen Bedeutung in aller Regel übersehen wird: die Rede ist von der *hermeneutischen* Transformation der phänomenologischen Zugangsart.[412] Obwohl Heidegger nämlich auf der Methode der Phänomenologie beharrt, löst er sie von ihrem Kern, nämlich der reflexiven Anschauung, ab. An die Stelle der in reflexiver Vergegenwärtigung vollzogenen reinen Deskription und sezierenden Analyse, die sich auf die unmittelbar und evident gegebenen Phänomene beschränkt, greift das hermeneutisch sensibilisierte Erschließen des Sinns immer schon über das

---

[411] Vgl. SZ S. 151.
[412] Vgl. dazu SZ § 7, M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in: ders. *Unterwegs zur Sprache* (künftig zit. unter der Sigle ‚UzS'), Stuttgart 1997, S. 120 ff. und darüber hinaus F.-W. v. Herrmann, *Weg und Methode*, Frankfurt a. M. 1990.

jeweils konkret Vorliegende, die rein positive Tatsache hinaus in einen Kontext und Verstehenshorizont, der ‚weiter draußen liegt' als jedes konkrete Seiende und ‚früher ist' als jeder einzelne Erkenntnisakt. „Als Modell für diese Anstrengung dient aber nicht mehr, wie bei Husserl, die Anschauung, sondern die Auslegung eines *Textes*. Nicht die intuitive Vergegenwärtigung idealer Wesenheiten bringt die Phänomene zur Selbstgegebenheit, sondern das hermeneutische Verstehen eines komplexen [jedes unmittelbar Angeschaute und Vergegenwärtigte je schon überschreitenden] Sinn*zusammenhangs*"[413], also der interpretatorische Ausgriff in eine Bezugsgesamtheit, in die ein Jegliches je schon eingeflochten ist, die sich aber selbst jeder unmittelbaren Gegegebenheit, jeder reinen Präsenz und adäquaten Repräsentation, jeder vollständigen und vorstellenden Bewußthabe grundsätzlich entzieht.[414] Man könnte das entscheidende Bewegungsmoment dieses eigentümlichen Vernehmens und Erschließens, das wir ein Stück weit schon in der Heideggerschen Transzendenzbewegung kennenlernten[415], vielleicht als *Desistenz* beschreiben: Wir „blicken so über das, was wir sehen, hinweg, jedoch so, daß wir erst durch dieses Hinausblicken über das zu Sehende und Gesehene"[416] das einzelne Seiende in den Blick bekommen. Damit wird aber gerade jeder vergegenständlichende Blick, der nur sein Objekt fixiert, gebrochen. Genaugenommen wird in eins mit dem Paradigma der Reflexionsphilosophie die Vorrangstellung des Blicks[417] überhaupt gebrochen bzw. überwunden hin auf ein ursprünglicheres Verstehen und Vernehmen, das eine hermeneutische, grammatologische und analytische Philosophie ein Stück weit einmütig am Modell des Textes entwickeln.[418]

---

[413] PDM S. 173 (Herv. v. mir).

[414] Daß Heidegger immer wieder auch viel explizitere Bekenntnisse zu der irreduziblen Vorgängigkeit des In-der-Sprache-seins zu jedem Tun und Lassen, Denken und Handeln abgegeben hat, sei hier nur beiläufig bemerkt und exemplarisch belegt, da sich andernfalls eine ausdrückliche Untersuchung der Heideggerschen Sprachauffassung nicht umgehen ließe, die aber den Rahmen dieser Untersuchung bei weitem sprengen würde: „Doch nur insofern der Mensch spricht, denkt er; nicht umgekehrt, wie die Metaphysik es noch meint." (M. Heidegger, Was heißt Denken? (künftig zit. unter der Sigle ‚WhD'), Tübingen 1954, S. 51); „Die *Sprache* gibt allem Überlegenwollen erst Weg und Steg. Ohne die Sprache fehlt jedem Tun jede Dimension, in der es sich umtun und wirken könnte. Sprache ist dabei niemals erst Ausdruck des Denkens, Fühlens und Wollens. Sprache ist die anfängliche Dimension, innerhalb deren das Menschenwesen überhaupt erst vermag, dem Sein und dessen Anspruch zu entsprechen und im Entsprechen dem Sein zu gehören." (M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1978, S. 40; vgl. z. B. a. UdK S. 8 u. 60).

[415] Vgl. Kap. 12.1.

[416] *Feldweggespräche*, GA 77, S.86.

[417] Vgl. Kap. 4.2, 11.4.

[418] Dieser Bruch mit dem die metaphysische Tradition leitenden Paradigma des vor-stellenden, verobjektivierenden Sehens wird von Heidegger bekanntlich bereits eindrücklich in der Zeuganalyse von *Sein und Zeit* vorgeführt. Die dort aufgewiesene Umsicht des alltäglichen Umgangs geht jedem vergegenständlichenden Blick voraus. „Das, was die Umsicht entdeckt, ist nicht das bloß vorhandene ‚Objekt', sondern

Deutlich vernehmen wir also den gemeinsamen Grundton in diesem polyphonen metaphysikkritischen Diskurs: Sämtliche Stimmen und alle Solisten beschwören ein Sinn allererst konstituierendes wie erschließendes Bezügegeschehen, in dem wir gewissermaßen erst leben, weben und sind, das wir aber so wenig erschaffen haben wie wir über es verfügen können. Dieses eigentümliche Geschehen aus *kontextbildenden*, *raumgebenden* und *zeitigenden* Prozessen der *Sinn- und Seinserschließung* – seien sie nun aggregiert zu einem entgrenzten Text, verflochten zu einer Sprache oder versammelt als Welt – ist vielmehr die diesem entzogene Bedingung der Möglichkeit allen Verstehens und Erkennens, Handelns und Wirkens, Denkens und Seins. Wenn wir nun aber offensichtlich nur sind, was wir sind, als Bewohner dieser disseminalen Strukturen, dieses Textes, dieser Sprache, dieses Spielraums von Welt, dann müßten diese uns das schlechthin Nächste und Naheliegenste sein. Wie konnten sie dann jedoch über zweieinhalb Tausend Jahre ‚übersehen' werden und im Verborgenen bleiben? Nun, als dieses Nächste, sind sie uns doch zugleich das Fernste. Von jedem weitsichtigen und vorstellenden Denken, von jedem vergegenständlichenden, hypermetropischen Blick grundsätzlich übersehen, sind sie uns so nah, näher noch als das bereits vergessene Selbstverständliche, daß sie zum absolut Unverständlichen werden, wie dem Fisch – um ein Bild Eugen Finks aufzugreifen – das Wasser oder dem Vogel die Luft, in denen sie immer schon und stets leben und sind. Nie wird dieser Äther ihnen ins Bewußtsein treten – außer vielleicht in letzter Agonie: „Der Fisch mag sich des Wassers, in dem er sonst als in seinem selbstverständlichen Medium und Lebenselement lebt, erinnern, wenn er einmal aufs Trockene geworfen wird."[419] Doch sitzt nicht auch ein Denken, das sich dieses seines Lebenselementes nicht bewußt wird, schlichtweg auf dem Trockenen?[420]

---

das Zu-handene. In der Umsicht ist die vom Handlungsentwurf gelenkte Hand am Werk, nicht nur das betrachtende Auge. Man könnte auch sagen, das Auge sieht mit der Hand." (B.-C. Han, *Martin Heidegger*, S. 74.) Ja, man müßte wohl weitergehend sagen, daß hier überhaupt nicht mehr gesehen wird, daß das Auge seine theokratische Vorrangstellung einbüßt, daß hier ein grundsätzlicheres Verständnis von *Erfahren* und *Erschließen* Platz greift, welches sich durchhält bis in Heideggers spätes Denken, auch wenn in diesem die ausdrückliche und namentliche Orientierung an einem hermeneutisch verstandenen Modell von Welt zurücktritt: Jeder Bezug zu einem einzelnen Seienden findet statt in einer vorgängigen, spielraum-artigen Dimensionalität, aus der heraus dieses überhaupt erst begegnen kann (vgl. dazu unten Kap. 14 und 17.1).

[419] Vgl. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg 1990, S. 17.

[420] So schon Heideggers Befürchtung im *Brief über den Humanismus*, vgl. WM S. 313.

Zugleich würde aber erst mit der bisher vollzogenen Anamnese, mit der bis dato angestrengten Hebung der sinnkonstitutiven Fundamente, mit dieser Rückgründung alles Handelns und Denkens in einen ursprünglicheren Wesensraum und ein vorgängiges Lichtungsgeschehen die Peripetie im Drama der abendländischen Philosophie erreicht. Von hier aus erst würde sich eine grundsätzlich neue Blickbahn eröffnen, aus der heraus die entscheidenden Fragen nach dem Seienden und dem Menschen, nach dem Gepräge und der Wesensart eines nachmetaphysischen Denkens wie nach den Determinanten und Charakteristika des durch dieses verwundenen metaphysischen Denkens erneut und erneuert zu stellen wären.

13.6 Ursprungsphilosophie?

Doch unsere Zuversicht scheint voreilig, denn eh wir uns versehen legt sich der Schatten eines ungeheuren Verdachtes über diese verworrene Szenerie und droht alle weiteren Wege des Denkens zu verdunkeln. Unsere gesamten Überlegungen empfingen ihre Motivation und Führung von der leitenden Idee der Über- und Verwindung derjenigen abendländischen Philosopheme, Problemstellungen und Denkmuster, die sich unter dem Titel Metaphysik zu versammeln pflegen. Spätestens an dieser Stelle könnte nun aber ein Verdacht keimen, der diesen gesamten Anlauf bezüglich seiner Grundintention in Nichtigkeit begraben würde: Wird nicht auch hier bloß der Argumentationsgestus der Metaphysik perpetuiert, gar noch radikalisiert, insofern auch noch nach den Determinanten von (Selbst-)Präsenz und Repräsentation, von Identität und Objektivität, nach den Ermöglichungsbedingungen des metaphysischen Denkens und onto-theologischen Diskurses überhaupt gefragt wird? Entlarvt sich diese bloße Tieferlegung von Seinsgrund und Geltungsboden nicht als großangelegte Restitutio ad integrum nach einem gewiß pikanten kritischen Interludium? Führt eine Grammatologie, die auch noch nach den Bedingungen der Möglichkeit von Präsenz und Repräsentation, Bewußtsein und Selbstbewußtsein forscht, führt eine *Fundamental*ontologie, die ein allem Seienden zugrundeliegenden Sinn von Sein prätendiert, führt eine Archäologie, die nach *Funda-*

menten gräbt, die älter sind als das Subjekt, älter als alles Seiende, älter vielleicht sogar noch als die Geschichte selbst – führen sie nicht in einen neuen *Fundamentalismus*? Einen Fundamentalismus gar, der aufgrund der ‚Tiefe' seines Ansatzes bis dato nie gekannte Ausmaße annimmt und als dessen Kehrseite sich dann in bloßer Konsequenz ein seins- und weltgeschichtlicher Fatalismus ausbreitet, wie er sich in der Koinzidenz von Geschick und Geschichte bereits andeutete?[421] Wie steht es denn um Heideggers *Seinsgeschichte*? Wird hier nicht nach dem vermeintlichen Ende der großen abendländischen Erzählungen[422] ein neues Meta-Märchen gesponnen? Ist die Seinsgeschichte nicht auch, wie der Name schon sagt, eine Geschichte, und dann noch eine, in der sich, wir ihre dolosesten Kritiker argwöhnen, Fundamentalismus und Messianismus, Eschatologie und Prophetie, leeres Pathos und kraftloser Fatalismus in nie dagewesener Manier die Hand reichen?[423] (Manch einer wähnt sich geradezu in einer Seins*tragödie*: Von ungünstigem Schicksal und Miß-Geschick geleitet, irren die Sterblichen auf der Suche nach einer bewohnbaren Heimat zwischen Himmel und Erde, ausgeliefert an riesenhafte, übermenschliche Machenschaften, aus denen nur ein Gott sie noch retten könnte – doch die Götter haben sich abgewandt, sind selbst vor dem heillosen Geschehen geflohen.) Und ganz ähnliche Einwände lassen sich gegen Derrida vorbringen: „Derrida gelangt zu einer Umkehrung des Husserlschen Fundamentalismus insofern, als nun die transzendentale Ursprungskraft von der erzeugenden Subjektivität übergeht auf die anonyme, geschichtsstiftende Produktivität der Schrift. Die Präsenz dessen, was sich in aktueller Anschauung von sich aus zeigt, wird schlechthin abhängig von der repräsentierenden Kraft des Zeichens"[424], das in seinem entgrenzten Spiel selbst noch Subjektivität und Bewußtsein als Effekt produziert.[425] Wird also nicht auch hier, wo soeben noch die Abwesenheit eines einheitlichen (göttlichen) Urtextes, die Unmöglichkeit eines allgemeinen und kohärenten Diskurses, damit zugleich der Tod *eines* zentralen Autors und Schöpfers beschworen wurde, an einem neuen universalen Sinn(stiftungs)- und Erklärungssystem gebastelt, das allerdings nicht mehr um eine auf ihre Selbstbegründung und Autonomie pochende Vernunft zentriert, sondern von der fatalen Heteronomie einer fremden Ursprungsmacht dominiert ist?

---

[421] Vgl. Ende von Kap. 12.2.
[422] Vgl. J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Wien 1994, u. a. S. 13.
[423] Vgl. stellvertretend für Viele: J. Habermas, PDM S. 123, 168.
[424] PDM S. 210 f.
[425] Vgl. Kap. 8.1 und 13.3.

13.7 Analytik und Dogmatik

Welche Triftigkeit diese Einwände entfalten können, wollen wir uns kurz am Beispiel der nicht zufällig parallelisierend eingeführten *(Sprach-)Analytischen Philosophie* vor Augen führen. Diese ganz im Gegensatz zur akribischen Bedachtheit auf größtmögliche Begriffstransparenz vieler ihrer Exponenten äußerst diffuse und ausladend verästelte philosophische Strömung findet ihr tertium comparationis in der *Linguistic Turn* betitelten Grundeinsicht, daß Denken überhaupt und damit Philosophie a fortiori immer und ausschließlich in der Sprache und als Sprechen im weitesten Sinne vor sich geht und somit in diesen erst auf ihr letztes und alles bedingendes Fundament stößt.[426] Diesen Grundtatbestand alles Philosophierens übersehen zu haben wird, roh gesprochen, der gesamten philosophischen Tradition vorgeworfen und daraus ihr Versagen in der Lösung der wesentlichen Probleme oder gar das Aufbauschen von Scheinproblemen abgeleitet. Erinnern wir uns noch einmal an das oben gegebene programmatische Statement eines ihrer wesentlichen Initiatoren und setzen es ein Stück weiter fort: „Man kann zwar mit einem Teil der Sprache über den anderen sprechen, man kann sich aber nicht über die Sprache als Ganzes sozusagen von einem ‚noch-nicht-sprachlichen' Standpunkt aus äußern (...). Man kann auch nicht die Sprache als Ganzes mit den ‚Erlebnissen' oder mit der ‚Welt' oder mit einem ‚Gegebenen' konfrontieren. (...) Wir können nicht als Aussagende gewissermaßen eine Position außerhalb des Aussagens einnehmen und nun gleichzeitig Ankläger, Angeklagter und Richter sein."[427] Diese Schelte müssen sich die Vorläufer und Väter der Philosophie nun aber nicht das erste Mal anhören. Schon einmal wurde ähnlich vehement nach Gewaltenteilung, einem neutralen Gericht und unumstößlichen, überparteilichen Gesetzen samt Prozeßordnung für die Streitfälle der Philosophie gerufen – die Parallele zu Kant ist unübersehbar. Verkündete die *Kopernikanische Wende*, daß sich die Erkenntnis nicht mehr nach ihrem Gegenstand richtet, sondern vielmehr „der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens"[428], so verheißt der *Linguistic Turn*, daß sich die Sprache nicht

---

[426] Diese fundamentale Einsicht teilen grob gesprochen und wie wir schon andeuteten Analytische Philosophie, (Post-)Strukturalismus (vgl. Kap 5.3) und Hermeneutik, wobei sich letztere über wesentliche Exponenten (wie insbesondere H.-G. Gadamer) wieder auf Heidegger zurückbezieht. Daß sich bei Heidegger selbst immer wieder deutliche Hinweise in eben diese Richtung finden, haben wir oben exemplarisch belegt (vgl. Anm. 414).
[427] O. Neurath, a. a. O., S. 396 f.
[428] I. Kant, KrV, B XVII.

mehr nach den Gegenständen, sondern vielmehr die Gegenstände nach unserer Sprache richten: „Erfassen wir die grundlegenden Strukturen unserer Sprache, erfassen wir die fundamentalen Strukturen der Welt.“[429] Das Fundament der Philosophie wird noch eine Stufe tiefergelegt, nämlich in die Sprache selbst. „Das Transzendentalsubjekt [ist] nicht mehr der Urheber der Sinneffekte, sondern selbst ein Effekt des sprachlichen Schematismus“[430], was also meint, „daß der linguistic turn in einer Überführung des philosophischen Paradigmas des Bewußtseins in dasjenige des Zeichens besteht. Nicht mehr das Bewußtsein ist der transzendentale Ort der ‚Bedingung der Möglichkeit‘ von Sinn, Bedeutung und Referenz, sondern das Zeichen. Transzendentalphilosophie geht über oder geht auf in Semiologie, d. h. in Zeichentheorie.“[431] Damit wird also die kopernikanische Wende selbst noch einmal auf den Kopf gestellt. Doch kaum ist diese vermeintlich fundamentalste Ebene jenseits von Sein und Bewußtsein gewonnen, gilt es, in vollkommener Analogie zur Kantischen Unternehmung, ihre universalen Regularitäten und unverbrüchlichen Ordnungsprinzipien festzustellen, die invarianten Strukturen, die jeglichen Sinn, jede sprachliche Figuration kontrollieren, ihrerseits rational zu durchdringen und ‚technisch’ beherrschbar zu machen – kurz: wird diese neu gewonnene Tiefendimension in gewohnter Manier in ein geschlossenes, universales, invariantes und transparentes System eingefriedet.

Man kann sich des Verdachts also nicht erwehren, daß hier auf sublime Weise die Nachfolge der totalitären Aspirationen der Metaphysik angetreten wird. Selbst dort, wo auch die sprachanalytische Philosophie noch einmal einen Anlauf unternimmt, eine *noch* fundamentalere, jegliche Sprachlichkeit erst ermöglichende, *sprachpragmatische Tiefendimension* zu erschließen – wie zum Beispiel in der grundlegenden Intentionalitätsform der speech acts samt ihrer ominösen illocutionary force eines Austins bzw. Searles –, sind ihre streng methodisch geleiteten und Wissenschaftlichkeit beanspruchenden Bestrebungen befeuert von der Suche nach universalen Taxonomien und apodiktischen Gewißheiten, wie nicht zuletzt die Auseinandersetzung zwischen Derrida und Searle paradigmatisch verdeutlicht hat.[432] Schon an den Anspruch auf strenge

---

[429] E. Runggaldier, C. Kanzian, *Grundprobleme der Analytischen Ontologie*, Paderborn 1998. Natürlich erinnert dies unmittelbar an das berühmte Diktum Wittgensteins: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.“ (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a. M., 1997, Satz 5.6, Herv. weggelassen).
[430] Neo S. 269.
[431] Neo S. 282.
[432] Vgl. J. Derrida, *Limited Inc*, Evanston, IL 1988 und J. R. Searle, *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*, in: *Glyph. The Johns Hopkins Textual Studies*, No. 1, Baltimore 1977.

Terminologie und nüchterne Wissenschaftlichkeit, der die meisten Exponenten dieser Richtung eint, ließen sich ausreichende Verdachtsmomente knüpfen. „Der Imperativ, nur mit definierten Begriffen zu arbeiten und die Bedeutung von Begriffen durch Aufdeckung der Regel ihres Gebrauchs zu klären, bekundet einen unerschütterten Glauben ans Dogma der Eindeutigkeit, der semantischen Identität und des ‚Gegenwärtigen-Könnens'. Gerade damit steht sie in der tiefsten Tradition der europäischen Metaphysik."[433] Pointierterweise bleibt die Analytische Philosophie somit gerade mit der Geste, mit der sie sich am weitesten von der traditionellen Metaphysik abzusetzen vermeint, am tiefsten dieser verhaftet: mit der expliziten Verdächtigung der (Schein-)Begrifflichkeit der Metaphysik auf Sinnlosigkeit und dem damit einhergehenden Versuch der ‚Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache'[434]. Denn als dessen Kehrseite erweist sich nichts anderes als die zutiefst metaphysische Forderung nach eindeutiger Identifizierbarkeit, positiv(istisch)er Spezifizierbarkeit, formal-logischer Analysierbarkeit und universaler Repräsentierbarkeit von Sinn und Sein, „die sich daran bewähren muß, daß die Erfahrung durch sie möglichst *eindeutig* bezeichnet und damit *kontrollierbar* gemacht wird. Es ist die *wiederholbare* Erfahrung, die hier *eindeutige Identifikation* und damit eindeutige Symbolisation erlaubt."[435]

Bereits die frappante Analogie zwischen Kopernikanischer Wende und dem Linguistic Turn macht hinreichend stutzig: War denn nicht das Suchen nach letzten Gründen und Ursachen, das Aufweisen letztgültiger Prinzipien und Ordnungsbeziehungen gerade *die* charakteristische Fragerichtung der gesamten abendländischen Metaphysik, der wir längst entkommen zu sein vermeinten? Perpetuieren unsere ganzen turns, Wenden und

---

[433] Neo S. 279.

[434] So bekanntlich der Titel des berühmten Aufsatzes von R. Carnap (erschienen in *Erkenntnis 2*, 1932, S. 219 - 241), in dem dieser explizit auch Heideggers (Schein-)Begrifflichkeit kritisiert. Heidegger ist dieser Kritik (indirekt) begegnet, indem er versuchte, diesem formal-logisch operierenden Denken die Verwandtschaft zur positivistischen Wissenschaftlichkeit (die dessen Vertreter ohnedies umweglos eingestanden), damit aber die unmittelbare Abstammung von der Metaphysik selbst, die jene gerade zu kritisieren beanspruchten, nachzuweisen. Insbesondere stellt er dabei darauf ab, „daß ja das mathematische Denken nur *eine* ganz bestimmte und gegenständlich ganz leere Form des Denkens ist und als solche immer noch sowohl die Logik als die Gegenstandsbeziehung überhaupt *voraussetzt*, so daß mit der mathematischen Methode nie und nimmer das Denken als solches (...) erfaßt oder gar begriffen werden kann. Es ist nur eine notwendige Folge dieser widersinnigen Fragestellung, daß für sie alle metaphysischen Sätze Scheinsätze sind und alle Metaphysik sinnlos ist." (M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. Erste (unvollständige) Veröffentlichung, 1953, GA Bd. 40, S. 229 f. (Herv. v. mir); vgl. auch a. a. O. S. 227 f. und WiM S. 48 f.; vgl. darüber hinaus L. B. Puntel, *Metaphysikkritik bei Carnap und Heidegger: Analyse, Vergleich, Kritik*, erschienen in: *Logos*, N. F. 4, 1997, S. 294 - 332.). Zu diesem hier aufschimmernden ‚Kryptodogmatismus' der Analytischen Philosophie vgl. a. Kap. 17.3.2.

[435] H.-G. Gadamer, *Dekonstruktion und Hermeneutik*, in: A. Gethmann-Siefert (Hrsg.), *Philosophie und Poesie*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1988, S. 11 (Herv. v. mir). Wie sehr diese Charakterisierungen der Analytischen Philosophie denjenigen gleichen, die wir der Metaphysik ‚nachwiesen', zeigt ein Rückblick in Kap. 4.2.

Kehren nicht das Strickmuster eines Denkens, dem sie entschieden und endgültig den Rücken zuzukehren versuchen? Wenn sich unsere Ahnung nun aber diesbezüglich zur Gewißheit verdichtet, wenn sich also der gehegte Verdacht bezüglich der Analytischen Philosophie zu bestätigen scheint, wie ist es dann zu werten, wenn Derrida nun auch noch nach den selbst sinnlosen und stummen Fundamenten jeglichen (sprachlichen) Sinns schürft, auf denen Sprache und jede verständigungsorientierte Praxis selbst noch aufruhen sollen; wenn er jedes Zeichensystem, jede Seins- und Sinnordnung noch auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit hin durchsichtig machen will: auf die generative Bewegung der différance und architrace? Wie ist vor diesem Hintergrund Heideggers anscheinend hyperbolischer Versuch zu deuten, auf der einen Seite jeden metaphysischen Gründungsversuch einer Seinsgeschichte des Ver- und Abfalls einzuschreiben und auf der anderen Seite im Seinsgeschick eine noch fundamentalere „metageschichtliche Instanz einer zeitlich verflüssigten Ursprungsmacht“[436] zu statuieren?

[436] PDM S. 183.

14 Grund und Abgrund

Diese schwerwiegenden Einwände – die unsere Überlegungen hinsichtlich ihrer Zielsetzung einer Verwindung der Metaphysik als Ganze in Frage stellen – dürfen wir nicht leichtfertig abfertigen. Doch wollen wir ein wenig nüchterner an die Sache gehen und nicht zu hastig urteilen. Dabei kommt offensichtlich alles darauf an, genau zu sehen und präzise festzuhalten, auf welchem corpus delicti sämtliche derartigen Einwände fußen, an welchem Angelpunkt die ganze Kaskade an Vorwürfen und Verdächtigungen aufgehängt ist. Es ist – und damit kehren wir charakteristischer Weise an den Beginn unserer Betrachtungen dieses dritten Teils der Untersuchung zurück – die Figur des *Grundes* und der *Begründung*. Denn Ausgang nehmen diese Einwände doch allem zuvor von der Unterstellung, daß gelegentlich dieser sich als Metaphysikkritik ausgebenden Entwürfe die charakteristischen Denkmuster der Metaphysik zu einem neuen, noch umfassenderen Gewebe verflickt, zu einer noch ausgreifenderen Sinntotalität verschweißt würden, d. h. aber im Kern, daß die klassischen Topoi der Metaphysik – seien es nun Präsenz und Identität, Subjekt und Objekt, Sinn und Sprache, etc. – auf einen noch älteren Grund versammelt, auf noch tieferliegendem Boden begründet, aus einer noch anfänglicheren Ursprungsquelle gespeist würden – seien es nun das Ereignis des Seins oder das anarchische Spiel der différance, das Seinsgeschick oder die Produktivität einer anonymen Urschrift. So münden sie in das Verdikt, daß sich diese Versuche nahtlos in den metaphysischen Reigen von Fundierungs- und Überbietungsversuchen einfügen und deren Geschichte bruchlos fortsetzen.

Allein, wenn dies der Fall wäre, sollten Derrida und Heidegger die letzten sein, die man von ihrem Rückfall in die Metaphysik überzeugen müßte! Denn hatten wir nicht anfangs gerade mit Heidegger dieses Begründungsstreben selbst, das stete Fahnden nach einer tieferen Ursache, nach einem anfänglicheren Grund, kurz diese Grundsätzlichkeit als ein zentrales, als *das* onto-theologische Charakteristikum der Metaphysik ausgemacht? Ohne Zweifel: „Das Auszeichnende des metaphysischen Denkens, das dem Seienden den Grund ergründet, beruht darin, daß es, ausgehend vom Anwesenden, dieses in seiner Anwesenheit vorstellt und es so aus seinem Grund her als gegründetes dar-

stellt."[437] „Daher ist alle Metaphysik im Grunde vom Grund aus Gründen, das vom Grund die Rechenschaft gibt, ihm Rede steht und ihn schließlich zur Rede stellt."[438] Aber dann verfängt sich Heidegger doch offensichtlich selbst in diese onto-theologischen Verwicklungen, wenn er sich anheischig macht, den ganzen Baum der Metaphysik wiederum in einem tieferen Boden zu gründen und zu verwurzeln, wenn er prononciert: „Die Wahrheit des Seins kann deshalb der *Grund* heißen, in dem die Metaphysik als die Wurzel des Baumes der Philosophie gehalten, aus dem sie genährt wird."[439] Und dennoch wird er nicht müde, alle metaphysischen Aspirationen apodiktisch abzustreiten, seinem Seinsdenken jegliche onto-theologische Motivation und Motivik kategorisch abzusprechen. Denn, das metaphysische Denken habe „je nur Seiendes aus Seiendem abgeleitet, weil es auf dem ‚Boden' der ‚Tatsachen' bleibt (...) Das Sein aber ist kein Boden, sondern das Bodenlose."[440] Das läßt nun aber stutzen: Das Sein kein letzter Boden, sondern das Bodenlose? Dann wurzelt der Baum der Metaphysik also entgegen unseren ersten Annahmen nicht in einem tieferen Grund, sondern geradezu im Grund- und Bodenlosen?[441]

Auch Derrida wird nicht müde zu betonen, „die différance schlechthin wäre zwar ‚ursprünglicher', doch könnte man sie nicht mehr ‚Ursprung' und auch nicht ‚Grund' nennen. Denn diese Begriffe gehören wesensmäßig in die Geschichte der Onto-Theologie, das heißt in das System, das als Auslöschung der Differenz fungiert."[442] Vielmehr ist „die *différance* (...) der nicht-volle, nicht-einfache Ursprung der Differenzen. Folglich kommt ihr der Name ‚Ursprung' nicht mehr zu."[443] Sie „ist kein gegenwärtig Seiendes, so hervorragend, einmalig, grundsätzlich oder transzendent man es wünschen mag"[444] und somit könne sie auch niemals als zureichender Grund und Ursprung fungieren, vielmehr ist sie der „sich unbegrenzt entziehende Ursprung"[445]. Ein sich uneinholbar Entziehendes kann offensichtlich weder als Grund zugestellt, noch in einer Begründung

---

[437] Ende, ZSD S. 62.
[438] ID S. 49.
[439] WiM S. 8 (Herv. v. mir).
[440] GA 54, S. 223.
[441] So bekräftigt Heidegger auch in *Was ist Metaphysik?*: „Warum ist (...) aber eine so geartete Überwindung der Metaphysik nötig? Soll auf diese Weise nur diejenige Disziplin der Philosophie, die bisher die Wurzel war, durch eine ursprünglichere unterbaut und ersetzt werden? (...) Nein." (S. 10)
[442] Grammatologie S. 44.
[443] *Die différance* S. 37.
[444] *Die différance*, S. 47.
[445] Geo S. 203.

sichergestellt werden. Vielmehr wäre es gerade die zugleich generative und disseminierende Bewegung der différance, die die Möglichkeit eines letzten, gesättigten, selbständigen, in voller (Selbst-)Gegenwart vorliegenden Grundes endgültig sollizitierte.

Offenbar verweisen sowohl Heideggers wie Derridas ‚Rückgründungsversuche' im Gegensatz zu allen metaphysischen und selbst noch den vermeintlich metaphysikkritischen sprachanalytischen Anstrengungen in ein ‚Jenseits', das nicht mehr appräsentierbar ist, das sich in keine reine, einfache Gegenwart mehr bringen und schon gar nicht in ein festes und geschlossenes System mehr einfrieden läßt, das sich jeder Apprehension und Identifizierung verweigert, das sich folglich nicht mehr einfach ‚zustellen' läßt wie ein tieferer Grund, dessen entscheidender Charakterzug vielmehr gerade das sich Entziehende, *Abgründige* ist. Somit würden sich ihre ‚Antworten' von allen Überbietungsversuchen der Metaphysikgeschichte schon dadurch ums Ganze unterscheiden, daß sie nicht ein tieferliegendes Fundament, einen ursprünglicheren Grund für Welt und Selbst zu evozieren suchen, sondern vielmehr das, was als tiefergelegter Grund erscheint, als *Ab*grund entgleiten lassen. Allein, wie ist dies zu denken? Was soll das sein: der Abgrund? – „Der Ab-grund ist das Weg-bleiben des Grundes."[446] Sein Grundzug scheint also gerade der Ausbleib des Grundes, der *Ent*zug zu sein. Allerdings ist die Abgründigkeit alles andere als Grund*losigkeit*. Der ausbleibende Grund bleibt in gewissem Sinne Grund, allerdings als sich versagender. „Versagung aber ist nicht nichts, sondern eine ausgezeichnete ursprüngliche Art des Unerfüllt-, des Leerlassens; somit eine ausgezeichnete Art der Eröffnung."[447] Was eröffnet der Abgrund? Der Abgrund eröffnet in der Bewegung des Entziehens eine ‚ursprüngliche' Offenheit, d. h. eine erstanfängliche

[446] Beiträge S. 379. Wenn wir im folgenden nun einige ‚grundlegende' Gedanken bezüglich des Zeit-Spiel-Raums als Abgrund unter anderem anhand Heideggerscher Überlegungen aus den *Beiträgen zur Philosophie* entwickeln, dann kann es uns selbstverständlich nicht um eine vollständige, geschweige denn werkimmanente Interpretation gehen. Vielmehr wollen wir versuchen, *wenige entscheidende* Momente (z. B. unter Ausblendung des gesamten seinsgeschichtlichen Dramas) herauszuheben, Momente, die uns als – um mit Heidegger zu sprechen – verborgene Winke zu den Ortschaften eines künftigen, jedenfalls nachmetaphysischen Denkens scheinen. Und dennoch wollen wir nicht ausschließen, daß mit diesen Überlegungen ein kordialer Kern des Heideggerschen Denkens getroffen sein könnte, daß von ihnen her rückblickend die im *Zweiten Teil* der Untersuchung versuchten Erörterungen eine weitere Klärung und Fundierung erfahren. So könnte, um *nur ein* Beispiel aufzurufen, die angezeigte eigentümliche Kehre im Denkweg Heideggers, die wir als endgültige Verwindung metaphysischen Denkens markierten, gerade aus den nun intendierten Überlegungen zum Abgrund ihre letzte Notwendigkeit wie Verbindlichkeit empfangen. So deutet es zumindest Heidegger selbst (an): „Überall noch in ‚Sein und Zeit' bis an die Schwelle der Abhandlung ‚Vom Wesen des Grundes' wird metaphysisch gesprochen und dargestellt und doch *anders gedacht*. Aber dieses Denken bringt sich nicht ins Freie des eigenen Ab-grundes." (*Besinnung*, GA 66, S. 321 f.).

Weile und *Weite*, denn „der Ab-grund (...) gründet (...) in der Weise der Zeitigung und Räumung.“[448]. Was ist dies aber für eine Art und Weise des (Be-)Gründens? Offensichtlich geht es nicht mehr um das Zu- und Beistellen von positiven, also vohandenen Gründen, das sich je auf das Anwesende stützt und es in seiner Ap- und Repräsentierbarkeit sicherstellt. Offensichtlich geht es nicht mehr um die Jagd von einem Warum zum nächsten, um die ständige Hetze von einem Grund zu einem noch tieferen, welche stets in gewisser Vorder*gründigkeit* ins Seiende verstrickt bleibt, dieses je und je wieder nur aus Seiendem deduziert, ohne hinter dem ‚Weil' ein ursprünglicheres Weilen, hinter dem ‚Warum' ein älteres Währen zu vernehmen. Gedacht wird vielmehr eine Art Gegenbewegung oder Gegenwendigkeit, die im Entzug des Grundes das ‚Begründete' erscheinen, im Aus- und Weg-bleiben des Ursprungs dieses allererst ankommen läßt, die in der Enthaltung jeder Begründung das derart zu Begründende erst enthält und freigibt. Der im *Ab*-grund ausbleibende, als Ab-*grund* jedoch ‚zögernd und verborgen' anwesende Grund entzieht sich zugunsten des ‚Zugründenden', das so in ihm seinen tragend-aufnehmenden Boden findet. Gerade die Spannung dieser inwendigen Gegenwendigkeit von Enthaltung und Enthalten, von Ausbleiben und Ankommen, von Wegbleiben und Weg bleiben, von Sagen und Versagen, von Entzug und Erscheinung, Ent- und Verbergung[449], *Ab*grund und Ab*grund* scheint die Triebfeder dieses basalen Geschehens zu sein, einem Geschehen, das sich auf eigentümliche Weise dem metaphysischen Raster von ‚begründet' versus ‚grundlos' entzieht. „Das Offene des Ab-grundes ist nicht grundlos. Abgrund ist nicht das Nein zu jedem Grund wie Grundlosigkeit, sondern das Ja zum Grund in seiner verborgenen Weite und Ferne.“[450].

Wollen wir nun diesem merkwürdigen und mysteriösen Geschehen näher auf die Spur kommen, müssen wir uns offensichtlich an diese Weile und Weite, im weiteren Sinne somit an Zeitigung und Räumung, Zeit und Raum halten, als die der Abgrund geschieht. Allerdings gilt es, diese jetzt gerade aus besagtem Geschehen des Abgrundes zu verstehen, und so vice versa den Abgrund selbst näher zu bestimmen. Denn, denken wir den

---

[447] Beiträge S. 379.
[448] Beiträge S. 383.
[449] Gerade im Lichtungsgeschehen von Ent- und Verbergung ist uns dieser Bewegungssinn und Geschehenscharakter bereits begegnet (vgl. Kap. 12.1), und so können wir uns von den folgenden Überlegungen ebenso eine weitere Klärung und Fundierung des dort bereits ‚angedachten' Lichtungsgeschehens versprechen, denn „der Ab-grund ist die erstwesentliche lichtende Verbergung“ (Beiträge S. 380).
[450] Beiträge S. 387.

obigen Gedankengang, daß der Abgrund eine erstanfängliche Weite und Weile allererst eröffnet, nur einen Schritt weiter, so gelangen wir zu der so gewagten wie gewaltigen These: „Der Abgrund ist die *ursprüngliche Einheit* von Raum und Zeit, jene einigende Einheit, die sie erst in ihre Geschiednis auseinandergehen läßt.“[451] Zugleich würde dann (der) Abgrund als dieses einende und scheidende Ursprungsverhältnis von Raum und Zeit überhaupt erst verständlich werden. Fragen wir also im folgenden nach dem räumenden und zeitigenden Geschehen, als das der Abgrund west. Wir hörten bereits, als sich versagender Grund eröffnet der Abgrund eine ‚ursprüngliche' *Leere*. „Aber welche Leere ist hier gemeint? Nicht jenes Unbesetzte der Ordnungsformen und Rahmen für das berechenbare Vorhandene von Raum und Zeit, nicht die Abwesenheit von Vorhandenem innerhalb dieser“[452]. Demnach wäre der aus dem ursprünglichen Abgrund her bedachte *Raum* weder ein bloßer Rahmen und Behälter des Seienden, noch ein berechenbarer, isomorpher Koordinatenraum. Folglich wäre die aus dem ursprünglichen Abgrund bedachte *Zeit* weder das bloße Nacheinander abzählbarer Jetztpunkte noch das Verfließen bestimmter Dauern oder ‚Zeiträume'. Ebensowenig wären beide bloß abstrakte Formen der Anschauung. Wie sind sie aber dann zu denken?

14.1 Zeit

Zu denken sind sie, wir deuteten es bereits an, in ihrer Abgründigkeit. Wie können denn aber Zeit und Zeitigung aus dem und auf den Abgrund hin bedacht werden? Tatsächlich haben wir dies längst versucht, indem wir nämlich den die gesamte philosophisch-metaphysische Tradition beherrschenden, von der Präsenz her gedachten, am Präsens orientierten, und nach dem Ideal der kontinuierlichen, geradlinigen oder zirkulären Bewegung geformten Zeitbegriff in seinen Grundfesten sollizitierten und ihm einen radikal anderen, befremdlichen, in herkömmlichen Kategorien kaum faßbaren Bewegungssinn entgegensetzten, einen Bewegungssinn, der gerade gekennzeichnet ist durch einen un-

[451] Beiträge S. 379.
[452] Beiträge S. 380.

ablässigen und unaufhebbaren *Entzug* des Ursprungs wie durch einen uneinholbarem *Aufschub* von Telos und Erfüllung.[453] „In der eigentlichen Zeit und ihrem Zeit-Raum zeigte sich das Reichen des Gewesen, also von nicht-mehr-Gegenwart, die *Verweigerung* dieser. Es zeigte sich im Reichen von Zukunft, also von noch-nicht-Gegenwart, der *Vorenthalt* dieser. Verweigerung und Vorenthalt bekunden denselben Zug wie das Ansichhalten im Schicken: nämlich das *Entziehen*.“[454] Der uneinholbare Entzug von nicht-mehr-Gegenwart und noch-nicht-Gegenwart, von archè und telos, eröffnet allererst die eigentümliche ‚Räumlichkeit’ der Zeit. Eben diesen Entzug benannten wir aber als den Grundzug des Abgrundes. Das ursprüngliche Wesen des Zeitigens und der Zeit und zugleich gerade ihre Ab-gründigkeit können wir also verstehen als diese „Entrükkung in das Sichversagende“[455].

Auch wenn Heidegger und Derrida der Metaphysik hier scheinbar gemeinsam einen bisher ungedachten Bewegungssinn entgegensetzen – einen Bewegungssinn, der mit den Versuchen *innerhalb* der Metaphysik von Aristoteles bis Hegel, das statische Denken des Anwesenden in eine gewisse Bewegung zu versetzen, deren Dynamik aber letztlich immer noch der Kontinuität einer (kausalen, dialektischen, etc.) Ableitung verpflichtet und zwischen einem Ursprung und einem Telos, an deren statischer Präsenz jede Bewegung erst ihren Widerhalt findet, eingespannt bleibt, nichts mehr gemein hat –, so scheint doch Derrida, dies sei vorausdeutend und hier nur in Parenthese angemerkt, einen markanten Schritt weiter zu gehen: Denn auch wenn Heidegger seinen Zeitbegriff vom zentralen Präsens ebenso radikal entkoppelt, Vergangenheit und Zukunft also ebensowenig wie Derrida als (defiziente) Modifikation eines vermeintlich ursprünglichen, im Jetztpunkt manifestierten Präsens versteht, so behält sein Zeitverständnis doch eine gewisse Orientierung an eben dieser Gegenwart, oder wie er selbst formuliert, am ‚Augenblick’: „In diesem sind die Entrückungen eingerückt, und er selbst west nur als Sammlung der Entrückungen.“[456] Diese Sammlung auf ein längst

---

[453] Vgl. Kapitel 5.1.
[454] M. Heidegger, *Zeit und Sein*, in ZSD S. 23 (Herv. v. mir).
[455] Beiträge S. 384.
[456] Beiträge S. 384. Wenn man sich vergegenwärtigt, wie Heidegger in *Sein und Zeit* den Augenblick als *eigentliche* Gegenwart, auf die das heroisch in seinen Tod vorlaufende Dasein als einzig-vereinzelte, eigenste Möglichkeit seines Selbstseinkönnens zurückgeworfen wird, bestimmt (vgl. SZ S. 338, 260 ff.), wie der Augenblick dann in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* emphatisch zum „Blick der Entschlossenheit“ (GA Bd. 29/30, S. 223 f.) stilisiert wird, um schließlich in den *Beiträgen* als „in die Entscheidung hinausgerichtete Gegenwart“ (Beiträge S. 384), und zwar hier nicht mehr die Entscheidung des je verein-

deloziertes Zentrum bleibt – wie wir später noch weiter auszuführen beabsichtigen[457] – ein eigentümlicher Grundzug des Heideggerschen Denkens. Derridas Denken hingegen gibt sich der subvertierenden, dispersierenden Bewegung ganz anheim: Eine Gegenwärtigkeit, die selbst niemals gegenwärtig ist, kann keine Entrückungen in die Gegenwart, in den Augenblick versammeln. Sie kann nur noch verstreuen, zerstreuen, zersetzen. Wie Heidegger dekonstruiert Derrida also die Präsenz-Fixierung der Metaphysik durch Rückgang auf ein ursprüngliches Geschehen von Zeitigung, doch führt er die Dekonstruktionsbewegung in äußerster Konsequenz bis an den Punkt, wo diese ‚entgegenwärtigte' Zeit weder ein Ganzseinkönnen des ‚ursprünglich *temporalen*' Daseins verbürgt, noch die Versammlung von Sinn und Sein in eine integrale Seins*geschichte* erlaubt.

14.2 Raum

Wie steht es nun um den Raum? Die klassische Physik stellte ihn spätestens seit Galilei und Newton in Abstraktion von dieser und jener räumlichen Ausgedehntheit als letztes, größtes, gleichförmiges Volumen, als kosmischen Behälter vor; die Mathematik beschreibt ihn in noch größerer Aufgipfelung an Abstraktion als dreidimensionale, topologische Mannigfaltigkeit. Wir fragen hier allerdings nach seinem ‚ursprünglicheren Wesen'. Wie ist dieses zu denken? Im Raum hat jedes Ding, jedes räumlich Seiende seinen (eigenen) Ort. Solcherart eingeräumt und verwahrt ist es gewissermaßen freigegeben, zugelassen in ein Wohin, in das es gehört; zugleich findet es sich in der freien Weite des Raumes eingelassen in einem Umkreis zu anderen Dingen. Der Raum gewährt Orte für Dinge, die er zueinander versammelt. Als solche richten sie sich zugleich so in diesem

---

zelten, jemeinigen Daseins, sondern „die wesenhaften Entscheidungen unserer Geschichte" (UdK, HW S. 30), des Geschickes eines geschichtlichen (dabei zumeist des deutschen) Volkes (vgl. a. a. O. S. 27), ja letztlich zur einzigen Entscheidung schlechthin, bei der auf dem Spiel steht, „was noch nie in der Geschichte des Denkens auf dem Spiel stand" (*Besinnung*, GA 66, S. 45), dramatisiert zu werden, dann fällt es nicht schwer, diese am Augenblick klammernde Konzeption mit ihrem ganzen dezisionistischen Pathos als letztes Rudiment des ursprünglich im Dasein zentrierenden transzendental-horizontalen Anlaufs zu deuten (vgl. Kap. 12), den wir seiner metaphysischen Komplizenschaft bereits überführten. Doch müssen wir es hier bei dieser groben An*deutung* bewenden lassen.

[457] Vgl. Kap. 17.3.2.

Raum ein und aus, daß sie den Raum selbst wieder gestalten, gliedern und fügen; ja diese gegenwendige Bewegung noch einen Schritt weiter verfolgend müßte man geradezu sagen: Der Raum „entfaltet sich erst aus dem Walten von Orten“[458] der Dinge. Die Räumung ist also *die* ausgezeichnete Art des Leerlassens und Freigebens, des Eröffnens und Entfaltens – und damit des Abgründens – die alles zueinander rückt, dabei zugleich entfaltend umfängt und berückend umhält. Kurz und bündig: „Raum ist die berückende Ab-gründigkeit des Umhalts.“[459]

Denken wir *Raum und Zeit* nun zusammen, so bedarf es wohl nicht mehr der Erwähnung, daß mit dieser Raum-Zeit so wenig das vierdimensionale Raum-Zeit-Kontinuum der modernen (relativistischen) Physik wie anderweitige perdurantistische Raum-Zeit-Deutungen der (physikalistischen) Philosophie (z. B. eines Quine) gemeint sein können, in denen „Raum und Zeit nur zusammengespannt [sind], nachdem beide zuvor auf das Gleiche des Zählbaren und Zählung Ermöglichenden eingeebnet sind.“[460] Ganz offensichtlich ist ihr Geschehenssinn aber auch derart komplementär und adversativ, daß jeder Reduktionismus, also jeder Versuch, das eine im anderen zu fundieren – wie Heidegger selbst es bekanntlich in *Sein und Zeit* versuchte – auf dieser basalen Ebene des Geschehens wesentlich zu kurz greift. So kann auch seine später erfolgte lapidare Rücknahme dieses Versuches kaum verwundern: „Der Versuch in ‚Sein und Zeit’ § 70, die Räumlichkeit des Daseins auf die Zeitlichkeit zurückzuführen, läßt sich nicht halten.“[461] Vielmehr ist der Zeitraum zu denken als das *Zusammenspiel* dieser ursprünglichen Zeitigung und Räumung, als „Entrückungs-Berückungsgefüge“[462] im Sinne des Zirkulierens jener Entrückungsbahnen und -weiten, die ein jegliches Seiendes verwahren und verweilen, nahen und fernen. Damit ist schon gesagt: „Nähe und Ferne, Leere und Schenkung, Schwung und Zögerung, all dieses darf nicht zeitlich-räumlich begriffen werden von den üblichen Zeit- und Raum-Vorstellungen her, sondern umgekehrt, in

---

[458] M. Heidegger, *Die Kunst und der Raum*, St. Gallen 1983, S. 11. Entsprechend müßte auch der erste Satz unserer Raumbesinnung vielleicht eigentlicher lauten: ‚Im Raum *ist* jedes Ding, jedes räumlich Seiende sein eigener Ort.’ (Vgl. ebd.). Vgl. weiterhin zur Raumproblematik, die hier nur unzureichend entfaltet werden kann, M. Heidegger, *Bemerkungen zu Kunst, Plastik, Raum*, St. Gallen 1996 und ders., *Bauen Wohnen Denken* (künftig zit. als ‚BWD’), VA S. 148 ff.

[459] Beiträge S. 385. Die enge Verbindung zum Lichtungsgeschehen bezeugt schon der etymologische Verweis, der Raum und Räumen über das Roden mit dem Lichten und der Lichtung in Beziehung setzt (Vgl. a. Anm. 318).

[460] Beiträge S. 377.

[461] M. Heidegger, *Zeit und Sein*, in: ZSD S. 24.

[462] Beiträge S. 371.

ihnen liegt das verhüllte Wesen des Zeit-Raumes.“[463] – Aber selbst wenn wir eine flüchtige Ahnung von dem unerhörten Geschehen dieser Räumung und Zeitigung gewinnen konnten, was meint hier deren Zusammen*spiel*?

Bereits bei Derrida begegnete uns diese eigentümliche Verklammerung von Raum und Zeit in der urtümlichen Spur, und bereits hier beschrieben wir sie als Spiel. „Diese Spur ist die Eröffnung der ursprünglichen Äußerlichkeit schlechthin, das rätselhafte Verhältnis (...) eines Innen zu einem Außen: ist die *Verräumlichung*. Das Außen, die ‚räumliche’ und ‚objektive’ Äußerlichkeit, die wir für die vertrauteste Sache der Welt, ja für die Vertrautheit selbst halten, würde (...) ohne die différance als *Temporalisation*, ohne die in den Sinn der Gegenwart eingeschriebene Nicht-Präsenz des Anderen (...) nicht in Erscheinung treten. (...) Das Anwesend-Abwesende der Spur, was eher ihr *Spiel* als ihre Ambiguität zu nennen wäre“.[464] „Als Ursprung der Erfahrung des Raumes und der Zeit macht es die Schrift, das Gewebe der Spur, möglich, daß sich die Differenz zwischen Raum und Zeit artikuliert und als solche in der Einheit einer Erfahrung (...) erscheint.“[465] Dieses als Urschrift titulierte Gewebe der Spur erwies sich in der Folge als das an-archische *Spiel* der différance: „Die Heraufkunft der Schrift ist die Heraufkunft des Spiels; heute kommt das Spiel zu sich selbst, indem es die Grenze auslöscht, von der aus man die Zirkulation der Zeichen meinte regeln zu können, indem es alle noch Sicherheit gewährende Signifikate mit sich reißt, alle vom Spiel noch nicht erfaßten Schlupfwinkel aufstöbert und alle Festen schleift, die bis dahin den Bereich der Sprache kontrolliert hatten.“[466] – Doch nur um so dringlicher drängt sich damit die Frage auf: Was meint hier Spiel?

[463] Beiträge S. 372.
[464] Grammatologie S. 124 (Herv. v. mir).
[465] Grammatologie S. 114 f. (Herv. v. mir).
[466] Grammatologie S. 17 f.

14.3 Spiel

Das Spiel ist das per se Offene, noch Unentschiedene. Die Offenheit des Spiels entspricht der Leere des Abgrunds. Allein, „die ‚Leere' ist ebenso und eigentlich die Fülle des Noch-unentschiedenen, zu Entscheidenden"[467]. Das Spiel spielt offensichtlich in einem Möglichkeitenraum, ist zugleich die diesen Raum eröffnende Bewegung, dieses Pendeln und Schwingen *zwischen* den offenen Möglichkeiten, die auf dem Spiel stehen, das ihre Ent-scheidung austrägt. So spielt der Zeit-Raum als „jenes Zwischen, in dem noch nicht bestimmt ist, was seiend ist und was unseiend."[468] Er ist das ganz Andere zu jeglichem Seienden und zur Seiendheit schlechthin, er ist der Abgrund, der sich durch keinen, auch keinen höchsten und letzten Grund ‚stopfen' und zuschütten läßt, er ist jenes „Offene eines noch kaum geahnten und bedachten Spielraumes, im dem das Seiende als solches [allererst] ins Spiel kommt"[469]. Damit ist dieses eigentümliche Geschehen von Zeit-Spiel-Raum, als das der Abgrund west und waltet, dasjenige, „was erst An- und Abwesenheit von Seiendem begründet"[470]. Als dieses ist es aber jeder Metaphysik, die Sein, wie wir mehrfach ausführten, immer nur als Anwesenheit und Präsenz denken konnte, ums Ganze entzogen, ist ihr immer schon vorausgegangen und ‚zugrundegelegt'. Mehr noch: „Das Spiel ist das Zerreißen der Präsenz. (...) Das Spiel ist immerfort ein Spiel von Abwesenheit und Präsenz, doch will man es radikal denken, so muß es der Alternative von Präsenz und Abwesenheit vorausgehend gedacht werden."[471] Solcherart niemals in der Fülle der Präsenz anwesend, selbst niemals ap- und repräsentierbar, wird es aber zum schlichtweg Unvorstellbaren, insofern ‚vorstellen' seine Abstammung von dem lateinischen ‚repraesentare' und seine Fraternität mit der neuzeitlichen Re*präsent*ation nicht verleugnen kann.

Dieses 'Spiel *der* Welt', das jedem Spiel *in* der Welt vorausgeht[472], spielt auf einem Feld, das kein transzendentales oder onto-theologisches Zentrum mehr kennt, das seine eigenen Grenzen auslöscht, das selbst bodenlos ist. „Spiel wäre der Name für die Abwesenheit des transzendentalen Signifikats als Entgrenzung des Spiels, das heißt als Er-

[467] Beiträge S. 382.
[468] M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, GA Bd. 45, S. 152.
[469] A. a. O. S. 169.
[470] Beiträge S. 381.
[471] SZS S. 440.

schütterung der Onto-Theologie und der Metaphysik der Präsenz. (...) Dieses Spiel, das als die Abwesenheit des transzendentalen Signifikats gedacht wird, ist nicht ein Spiel in der Welt, als welches es von der philosophischen Tradition seit je bestimmt wurde, um es in Grenzen zu halten“[473]. Als end- und grenzenloses Geschehen läßt es sich in kein System mehr fest- und zusammenstellen, in keine (Sinn-)Totalität mehr verfügen. Vielmehr ist es selbst der ‚absolute’ Widerstreit zu jeder Totalität. Und doch ist es eine ganz andere Art Widerstreit – und damit holen wir unsere oben bereits unterbreiteten Überlegungen ein[474] – als im Rahmen der Metaphysik selbst gegen (überzogene) Totalisierungsansprüche, namentlich die des Idealismus, entfacht wurde: Es geht nicht darum, dem Absoluten die unhintergehbare Relativität des eigenen Standpunkts, dem Unendlichen die Endlichkeit der faktisch-konkreten Existenz entgegenzusetzen. Vielmehr wird ein Geschehen inauguriert, das *vor* allem Sinnhaften und jedem Seienden, *vor* aller Präsenz und Repräsentation, damit *vor* jeder Feststellbarkeit und Begründbarkeit spielt. „Wenn sich [auch] die Totalisierung alsdann als sinnlos herausstellt, so nicht, weil sich die Unendlichkeit eines Feldes nicht mit einem Blick oder einem endlichen Diskurs erfassen läßt, sondern weil die Beschaffenheit dieses Feldes (...) die Totalisierung ausschließt: dieses Feld ist in der Tat das eines Spiels“[475], und zwar das zentrums-, grenzen- und bodenlose Spielfeld eines endlosen und unerschöpflichen, dabei in gewissem Sinne selbstgenügsamen Spiels, in dem Sinn und Sein, Zeit und Raum, Zeichen und Schrift an-archisch zirkulieren.

---

[472] Vgl. Anm. 173.
[473] Grammatologie S. 87 (Herv. weggelassen).
[474] Vgl. Kap. 13.2.
[475] SuG S. 436 f.

14.4 Die nihilistische Versuchung

Halten wir einen Moment inne. Wohin führte uns der Gedankengang? Und wo nahm er seinen Ausgang? Wir deuteten die Metaphysik als Ökonomie des Warum, ihr Geschäft als ‚Schachern' um Gründe. Ihr Grundsatz und Geschäftsprinzip lautet: „Nihil est sine ratione."[476] Ein jegliches Seiendes ist solches erst und ausschließlich als Ge- und Begründetes. Denken und Erkennen des Seienden kann dann nichts anderes meinen als Ergründen, als den Aufweis des zureichenden Grundes, der als Begründung jedem Urteil Recht und Richtigkeit, jeder Handlung Rechenschaft und Berechtigung verschafft. Die Frage nach dem ‚Warum', nach dem zureichenden Grund, erweist sich somit als Triebfeder und Motor des metaphysischen Denkens; ihre Gipfelgestalt erreicht sie in der am weitesten nach einem Grund ausgreifenden Grundfrage: *Warum* ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr *nichts*?[477] – Wenn nun aber, wie von uns prätendiert, der *Ab*grund als ‚letzter Grund' erfahren wird, wenn sich jedes Warum in einem selbst grundlosen Geschehen verliert, gibt es dann nicht letztlich eben – nichts? Denn: Nichts ist ohne Grund. Bloß das Nichts ist ohne Warum. Führt das aber nicht in den düstersten Nihilismus? So schreibt Nietzsche in einem nachgelassenen Fragment: „Nihilism: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‚Warum?'"[478] Wird hier nicht genau dieser Zustand umschrieben, in dem die letzten Gründe und Ziele entgleiten, die Grundlosigkeit zum höchsten Grund, die Zwecklosigkeit zum letzten Zweck erhoben werden, das nihil den Platz von archè und telos einnimmt oder vielmehr auslöscht? Und die katastrophalen Folgen liegen auf der Hand: „Daß es keine Wahrheit giebt; daß es keine absolute Beschaffenheit der Dinge, kein ‚Ding an sich' giebt", „daß die obersten Werthe sich entwerthen".[479] Was ist mit diesem anarchischen Szenario, in dem alles in Grund-, Sinn-, Wert- und Trostlosigkeit versinkt, gewonnen?

---

[476] Bekanntlich wurde dieses *principium reddendae rationis sufficientis* erstmals von Leibnitz ausdrücklich formuliert und von Heidegger in *Der Satz vom Grund* ausgiebig diskutiert.
[477] Vgl. G. W. Leibnitz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, Nr.7, Hamburg 1960, S. 13 f. Wenn man sich allerdings klar macht, daß diese Frage nach dem Warum des Seienden als und im Ganzem/n niemals aus diesem selbst beantwortet werden kann, d. h. aber immer schon über dieses hinweg in eine wesensmäßig andere Dimension verweist, dann läßt sich diese Frage, die das metaphysische Begründungsstreben sozusagen auf die äußerste Spitze treibt, zugleich als Umschlagspunkt und „Übergangsfrage" (Beiträge S. 509) verstehen.
[478] F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887*, 9[35]; KSA Bd. 12, S. 350.

Oder greift dieser Einwand zu kurz? Hatte Heidegger die Problematik nicht schärfer im Blick, als er den Nihilismus nicht als katastrophische Überwindungsgestalt der Metaphysik, sondern als *deren eigene* Facies hippocratica entlarvte? Man muß Nietzsches Statement nur genau genug lesen: Nihilismus meint den Zustand des Nicht-antwortenkönnens auf die Warum-Frage, das Verzweifeln, ja das Zu*grunde*gehen des Denkens an eben dieser Frage selbst. Damit ist die Verwindung dieser Frage nach dem Grund gerade die Überwindung des Nihilismus selbst, in eins damit der letzten Verfallsform der Metaphysik. Aus dem Nicht-Warum des Nihilismus wird ein Ohne-Warum. Dieser plötzliche Umschlag ist zugleich der von der äußersten Abstraktion rationalbegrifflicher Explikation in vollkommene Konkretion, schlichteste Bejahung, unvermittelste Ge(gen)wärtigkeit, in das „einfache, ohne Warum schlichte Vorliegen, woran alles liegt, darauf alles ruht."[480] Denn in dem Moment, wo sich das Denken der hastigen und haltlosen Geschäftigkeit des Erklärenwollens, der unersättlichen (Neu-)Gier nach dem ursprünglicheren Ursprung, der erklärungs*mächtigeren*, ertrag*reicheren* Begründung, die über das einzelne Seiende immer schon hinwegsehen und hinweg sind, entschlägt, verwandelt es sich in einen ganz andersgearteten Aufenthalt bei den Dingen, in ein geduldiges Verweilen beim Jeweiligen.[481]

Kein anderer als Nietzsche selbst hatte diesen Weg vorgezeichnet. Die entscheidende Überwindung der Metaphysik war niemals diejenige des metaphysischen Kamels, das demütig und ehrfürchtig die Lasten von Tradition und Überlieferung trägt und tradiert durch den Löwen, der sich mit jedem Streifzug seiner skeptischen Invektiven gegen die Tradition nur noch tiefer in die Wüste des Nihilismus verirrt, der er nicht zu entrinnen vermag. Es bedarf der dritten Verwandlung in ein selbstvergessen spielendes Kind, das allen Dingen ein heiliges ‚Ja' entgegenbringt und so sich spielend allererst Welt gewinnt.[482] Das Spiel dieses Kindes ist nichts anderes als das unbedingt bejahende Verweilen bei den sich zuspielenden Dingen. Das Kind „spielet, weil es spielet. Das ‚Weil'

---

[479] Ebd (Herv. weggelassen).
[480] SvG S. 208.
[481] Vgl. auch die nachfolgenden Ausführungen zu einem möglichen nach-metaphysischen Denken in Kap. 17.
[482] Vgl. das berühmte Gleichnis ‚Von den drei Verwandlungen' aus der 1. Rede Zarathustras (ders., *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 29 ff.).

versinkt im Spiel. Das Spiel ist ohne ‚Warum'. Es spielt, dieweil es spielt. Es bleibt nur Spiel: das Höchste und Tiefste. Aber dieses ‚nur' ist Alles, das Eine, Einzige."[483]

Unversehens, aber nicht zufällig, stoßen wir wieder auf das Spiel! Ein wundersames Spiel: Ohne Zentrum und Begrenzung, Anfang und Ende, Ursprung und Ziel; ohne weil, wenn und warum – es spielet, (die)weil es spielet. Eine absolute Selbstgenügsamkeit zeichnet es aus, es braucht weder einen tieferen Grund, noch einen früheren, anfänglicheren Ursprung, noch einen höheren Zweck. Es ist im eigentlichen Sinne grund- und bodenlos. Dies impliziert zugleich, daß dieses enigmatische Spiel weder ‚ergründet', also aus einem ihm entzogenen Grund erklärt, noch aus einem ihm übergeordneten telos oder Zweck hergeleitet werden kann. Es bleibt vielmehr in sich Rätsel. Gleichzeitig und fast unbemerkt vollzieht sich unter den Auspizien dieser Selbstgenügsamkeit und Selbstbezüglichkeit eine ganz wundersame Verwandlung: aus dem Weil – über die altertümliche Form ‚dieweil' bereits angedeutet – wird gewissermaßen ein (Ver-)Weilen[484], aus dem Warum ein Währen, ja vielleicht sogar aus dem Begründen eine Art Behüten, aus dem Berechnen ein Bewohnen. Während das metaphysische Denken auf der Jagd von einem Warum zum nächsten, auf der ständigen Hetze von einem Grund zu einem noch tieferen stets in gewisser Vorder-gründigkeit ins Seiende verstrickt bleibt und dieses je und je wieder nur aus Seiendem deduziert, ist der Zeit-Raum als Ab-grund gerade jene Verhältnishaftigkeit, die ein jegliches Seiendes, ein jedes Ding in seinen Umhalt sammelt, ein Jeweiliges in seine Weite verweilt, ist er das eigentliche ‚Weil'. Doch wie versammelt, wie verweilt der Abgrund? Offensichtlich, indem er zeitigend und räumend ein jedes Ding allererst ins Spiel seines Seins bringt, in welchem sich die versammelnden Weiten und verweilenden Bahnen entfalten. Allein, und wir müssen die Frage hier ein weiteres Mal wieder-holen, was meint dann dieses Spiel? Und vor allem: Was heißt dann noch Ding?

[483] SvG S. 188.
[484] Tatsächlich geht die Konjunktion ‚weil' auf den Akkusativ des Wortes ‚Weile' zurück, wobei sich ihre kausale Funktion erst viel später durchzusetzen beginnt (vgl. F. Kluge, a. a. O., S. 882).

15 Das Spiel der Dinge

Unsere Überlegungen umkreisen ein Geschehen, das sich in keinem System mehr feststellen läßt, das in einem Schwingungsraum und einer fraktalen Eigenzeit spielt, aus der alle traditionellen Vorstellungen eines statischen Behälterraums und eines homogenen Zeitkontinuums allererst ihren Ursprung wie ihre Abkunft nehmen. Dieser Zeit-Spiel-Raum ist weder auf ein Zentrum hin orientiert, noch nach zentralen Prinzipien organisiert. Er konstituiert sich als Bezugsgeflecht, das nicht mehr um integrale Kernpunkte herum formiert ist, sondern diese Kernpunkte, diese Identitätspole in das Schwingungsgefüge selbst auflöst, disseminiert. Dieses schwingende Beziehungsgeflecht ist auf eigentümliche Weise älter, ursprünglicher als die Bezogenen oder Beziehungsglieder. Diese sind nur noch als Verknüpfungen, Knoten, Schürzungen der vorgängigen Verflechtungen, die die Bezüge in charakteristischer Weise sammeln und konstellieren. „Versammlung heißt nach einem alten Wort unserer Sprache ‚thing'"[485], aus dem wiederum unser heutiges Wort ‚Ding' seine Abkunft nimmt. Wenn wir das Ding also aus diesem ums Ganze grundsätzlicheren, dem metaphysischen Vorstellen verborgenen Geschehen verstehen wollen, dann können wir es offensichtlich sowenig länger als Identitätspol (‚X'), wie als Apprehension einer Mannigfaltigkeit von Sinnesempfindungen, sowenig länger als um einen Substanzkern zentriertes Agglomerat von Eigenschaften, wie als Synthesis aus Form und Stoff fassen. Wir müssen tiefer ansetzen und weiter ausgreifen, nämlich in eben jenes schwingende Beziehungsgeflecht des abgründigen Spielraums, in dem ein jegliches Seiende und jedes Ding allererst in das Spiel von An- und Abwesen gebracht ist. „Unser Denken ist freilich von altersher gewohnt, das Wesen des Dinges *zu dürftig* anzusetzen."[486] Es übersieht das filigrane Gewirk aus Bahnen und Bezügen, die die Dinge durchdringen und umwirken, denen jedes Ding erst sein Antlitz verdankt; es verkennt die grenzenlose Mannigfaltigkeit, in die ein jegliches Ding eingefaltet und somit zurückgeborgen ist. Aber auch ein spröder Funktionalismus, der die Dinge in die Eindimensionalität von Umzu- und Dienlichkeitsbezügen zwängt, die dann ihr letztes Telos und Worumwillen im Sein des Menschen finden[487], verschenkt den

---

[485] BWD, VA S. 147. Vgl. a. M. Heidegger, *Das Ding*, VA S. 166 ff.
[486] BWD, VA S. 148.
[487] Natürlich handelt es sich bei diesem primär am Zeug orientierten und im Worumwillen des Daseins gipfelnden Dingverständnis von *Sein und Zeit* nur um eine folgerichtige Konsequenz des oben bereits kritisierten, in eben diesem Worumwillen des Daseins zentrierten, horizontal-transzendentalen Ansatzes.

Reichtum der ursprünglichen Bezugsfülle nicht weniger als eine monotoner ‚Kausalismus', der über jedes einzelne Seiende immer schon hinweg sieht zum ursächlicheren nächsten. Der ganze Reichtum der Bezüge und Bahnen wird erst gewahrt, wo das Ding aus dem Zusammenhang des grenzenlosen Spielgeschehens heraus gedacht, und damit zugleich in dieses zurückstellt wird. Das Ding wäre dann gerade Ort der (Ver-)Sammlung dieser Bahnen und Bezüge, aber (Ver-)Sammlung selbst wieder gedacht als Spielgeschehen, als ständige Schwingung und Bewegung, die, indem sie versammelt, zugleich verschenkt und verstreut. Indem das Ding diese Bahnen und Bezüge versammelt, ist es gerade nicht erst nachträglich in ein ihm äußerliches Verhältnis gebracht: Es ist selbst nichts anderes als diese *verdichtete Verhältnishaftigkeit*. – Man könnte dieses Geschehen vielleicht mit einem endlosen Meer substanzloser Spiegel assoziieren, die jeweils nur sind als die Spiegelung aller anderen Spiegelungen – ohne ursprüngliche Lichtquelle, ohne Zentrum, Anfang und Ende. Die Dinge konstellierten dann gleich ebenfalls substanzlosen Sammellinsen Lichtgestalten, die aber selbst bloß Reflexe von Reflexen, Abglanz des endlosen Spiegelspiels sind.[488]

Eine erste Korrektur dieser Auffassung setzt dann mit *DerUrsprung des Kunstwerkes* ein, wo der ‚Dienlichkeit' eine im Verschwommenen und Schemenhaften belassene ‚Verläßlichkeit' zur Seite gestellt wird, kraft derer das Zeug bereits in eine reichere, im Streit von Erde und Welt aufgespannte Bezugsganzheit eingelassen ist.

[488] Ein auf den ersten Blick vielleicht ähnliches, doch ums Ganze verschiedenes Spiegel-Spiel führen schon Leibnitz' Monaden auf (vgl. G. W. Leibnitz, *Monadologie*, insbes. Abschnitt 56). Diese werden hingegen gerade als einfache Substanzen verstanden und können nur aufgrund ihres vorgängigen ‚Zugrundeliegens' überhaupt in das Spiegelspiel eintreten, anstatt sich in diesem allererst zu erspiegeln. Zugleich sind auch sie wieder angewiesen auf einen tieferen Grund, wie sich auch das Spiel selbst aus einem grundsätzlicheren, onto-theologischen Antrieb speist: Gott. – Auch Heidegger hat dieses ‚Bild' des Spiegelspiels als Beziehungsgeschehen des Gevierts aufgenommen: „Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wieder. Jedes spiegelt sich dabei nach seiner Weise in sein Eigenes innerhalb der Einfalt der Vier zurück. Dieses Spiegeln ist kein Darstellen eines Abbildes. Das Spiegeln ereignet, jedes der Vier lichtend, deren eigenes Wesen in die einfältige Vereignung zueinander. Nach dieser ereignendlichtenden Weise spiegelnd, spielt sich jedes der Vier jedem der übrigen zu. Das ereignende Spiegeln gibt jedes der Vier in sein Eigenes frei, bindet aber die Freien in die Einfalt ihres wesenhaften Zueinander. Das ins Freie bindende Spiegeln ist das Spiel, das jedes der Vier jedem zutraut aus dem faltenden Halt der Vereignung. Keines der Vier versteift sich auf sein gesondertes Besonderes. Jedes der Vier ist innerhalb ihrer Vereignung vielmehr zu einem Eigenen enteignet. Dieses enteignende Vereignen ist das Spiegel-Spiel des Gevierts." (*Das Ding*, VA S. 172) – Uns geht es an dieser Stelle wohlgemerkt nur um gewisse, aber entscheidende Momente dieser ganz eigentümlichen Verhältnishaftigkeit und ihres Geschehenscharakters. Insofern lösen wir diese auch vom Geviert. Natürlich könnte man die jeweilige Ausgestaltung, die Heidegger vom Streit zwischen Welt und Erde in den Beiträgen und im Kunstwerkaufsatz zum Geviert seiner späten Jahre führt, im einzelnen befragen und erwägen, inwieweit sie diesem abgründigen Spielgeschehen wirklich gerecht werden. Allem zuvor müßte man in diesem Zusammenhang wohl die äußerst merkwürdige Gleichsetzung von Sein und Welt, Seiendem und Ding befragen, die Heidegger vielleicht ein wenig voreilig selbst suggeriert (vgl. z. B. ZSD S. 40 f.), die er aber nicht durchhält und durchhalten kann. Denn ganz offensichtlich ist auch der Mensch ein Seiendes, aber er ist kein Ding. Offensichtlich ist auch jedes technische Artefakt, gar bis hin zum Atomkraftwerk und zur ‚Denkmaschine', ein Seiendes – und nicht nichts. Aber sind sie für Heidegger auch Ding? Wenn aber schon Seiendes und Ding derart

Ein derart entsubstanzialisiertes, gewissermaßen vollkommen entkerntes Beziehungsgeschehen – das jedes vermeintlich fixierte und abgeschlossene Für-sich immer schon perforiert hat hin auf sein Äußeres und Anderes; das jede vermeintlich lautere und unmittelbare Präsenz immer schon dissoziiert hat im radikalen Bewegungsgeschehen einer entgegenwärtigten Zeit; in dem jede Identität sich erst aus dem unendlichen Differenzenspiel er- und in eins damit wieder verspielt – begegnete uns in anderem Ideolekt als Spiel der différance, als Urschrift und Urtext. Ob als Entrückungs-Berückungsgefüge oder Gewebe der Spur, jedesmal handelt es sich um ein undurchdringliches, unkontrollierbares, unergründbar-grundloses Geflecht aus sinnstiftenden, kontextbildenden, raumgebenden und zeitigenden Prozessen, in das ein jegliches Ding eingewoben ist, handelt es sich um dieses bodenlose Spielfeld, auf dem Seiendes allererst ins Spiel gebracht ist. Nichts, kein Seiendes kann sich diesem zugleich konstitutiven wie disseminierenden Spiel von An- und Abwesenheit, in dem sich ein Jegliches nur gewinnt, um sich zu verlieren, entziehen und in reiner und abgeschlossener présence-a-soi zur Anwesenheit gelangen.

Diesen radikal fremdartigen Geschehenssinn gilt es der *metaphysischen Seins- und Dingauffassung* konsequent entgegenzuhalten. Eine durch und durch entgegenwärtigte Zeit, die nicht mehr im reinen Präsens zentriert, sondern nur noch als dessen Dissipation, als Entrückung in das Sichversagende[489] gefaßt werden kann, läßt jede Substanzontologie, die sich stets an das perennierende Präsens und die beständige Anwesenheit als ihren letzten ‚Grundstein' klammert, in sich zusammenstürzen. Wenn auch das Ding im Sinne eines geformten Stoffes noch auf ein ursprünglicheres Geschehen, – sei es als Streit von Erde und Welt, Ver- und Entbergung[490] oder als différance im Sinne der Formation der Form[491] – angewiesen bleibt, dann wird ebenso jeder Hylemorphismus im Sinne eines letzten ontologischen Paradigmas unterminiert. Wo aber schließlich das transzendentale Subjekt für seine eigene Einheit und Identität nicht mehr aufkommen kann und bereits an der Aufgabe scheitert, sich in sich selbst zu begründen, da kann es

---

auseinanderklaffen, dann tun es Sein und Welt allemal. – Man könnte die hier nur angerissene Reihe an Problemen und Fragwürdigkeiten beliebig fortsetzen. Doch, wie gesagt, wir sehen davon ab.

[489] Vgl. Kap. 5.1 und 14.1.

[490] Vgl. UdK Kap. 1 und 2, HW S. 11 ff.

[491] Vgl. Kap. 8.2.

als Garant für die Identität eines Dinges und Bürge für die apprehensive Einheit von Sinnesempfindungen schon gar nicht einstehen, geschweige denn als letzter Seinsgrund der Gegenständlichkeit selbst fungieren[492]. Wenn gar – wie wir noch näher sehen werden[493] – das (transzendentale) Subjekt nicht einmal ein irreduzibles Moment an Objektivität *aus sich selbst* exstirpieren kann, wie soll es da als Apriori und Conditio aller Objektivität schlechthin vorangehen? Nicht weiter zu erwähnen brauchen wir aber dann wohl, daß, wo das Subjekt auch noch aus dem Zentrum jeglicher Seins- und Erkenntnisordnung katapultiert wird[494], es sich als zentraler Bezugs- und Aufhängungspunkt eines funktionalistischen Bewandtniszusammenhangs, der die ursprüngliche Seinsart der Dinge in die triste Eintönigkeit von Dienlichkeitsbezügen reduziert, allemal verliert.

In diesem grenzenlosen Spielgeschehen ist das Sein der Dinge als gesättigte Anwesenheit und beständige Präsenz nicht mehr denkbar. Wo alles ineinanderspielt, kann es auch keine fixen, abgeschlossenen ‚Entitäten' mehr geben. Erst wo Wandel und Werden der Konstellationen erstickt werden, der unentwegt schwingende Fluß der inneren Beziehungen und Verhältnisse erstarrt und so in den Bann von Identität, Fixierung, Kontrollier- und Beherrschbarkeit zurückgeschlagen wird, rückt ein Jegliches in den uniformen Bereich der bloßen Anwesenheit und Präsenz. Die fixierten Schwingungen und polarisierten Spektralgestalten ziehen sich zusammen zu singulären, isolierten Reifikationen, zu den kachektischen Knoten eines originären Netzes, die aus allen Bezügen herausgeschnitten wurden. „Nur wo [solchermaßen] ein Vorhandenes festgehalten wird und festgelegt wird, entspringt der an ihm vorbeifließende Fluß der ‚Zeit' und der es umgebende ‚Raum'"[495], als defiziente, verarmte Modifikationen und Chimären des berückend-entrückend sammelnden Umhalts, als der der ursprüngliche Zeit-Spiel-Raum abgründig ein Jegliches in sich barg. Als dieserart an das Jetzt gekettete und aufs sture Nacheinander gestutzte Zeit, als statisch im Hier verankerter und aufs monotone Nebeneinander kupierter Raum bilden sie den Äther der Metaphysik, in dem Sein nicht anders denn als Präsenz, das Seiende nicht anders denn als das anwesend Vorliegende, Denken und Bewußtsein nicht anders denn als reine Selbstgegenwart, das Zeichen nicht anders

[492] Wir sahen es beim Fall Husserl(s) nur allzu deutlich, vgl. Kap. 5.1 u. 5.2, sowie Kap. 11 und Kap. 13.2.
[493] Vgl. das nachfolgende Kap. 16.
[494] Vgl. Kap. 5.1.6.
[495] Beiträge S. 382.

denn als bloße Repräsentation verstanden werden konnten. Doch indem beide, metaphysisch verstandene Zeit und Raum, diese Herkunft aus einem ursprünglicheren Geschehen nie ganz verleugnen konnten, selbst nämlich nie im schlicht vorliegenden Seienden aufgingen, folglich immer auch als mè on verstanden werden mußten[496], somit also stets auch in einer renitenten Nonpräsenz und Nichthaftigkeit anklangen, wiesen sie latent aber obstinat immer schon über die reine Präsenz, die pure Anwesenheit hinaus, verursachten als ständiger Unruheherd der Metaphysik vielfältige Kalamitäten und Spannungen, die sich – und am deutlichsten vielleicht bei Husserl – einem letzten Austrag stets verweigerten.

[496] Vgl. z. B. Aristoteles *Physik*, IV, 10 (217b f.) und die bereits zitierte Bestimmung von Hegel, Enz § 258 (vgl. Kap. 7.4).

16 Finis hominis

So vor-läufig und an-deutend diese Bemerkungen über ein nicht mehr metaphysisches Verständnis des dinghaften Seienden auch bleiben mußten, es drängt sich bereits die nächste fundamentale Fragestellung auf: die Frage nach dem Menschen. Über seine metaphysische Bestimmung wurde bereits vieles gesagt und noch mehr kritisch zurückgewiesen. Doch nicht nur über die *metaphysische* Bestimmung: die Frage nach dem Menschen lief offensichtlich immer schon thematisch mit, indem sie gleichsam den Horizont und ausgezeichneten Referenzpunkt unseres ganzen Diskurses bildete. Insoweit fragte die ganze Untersuchung immer schon nach dem Menschen und mühte sich in diesem Fragen um eine Antwort. Und insofern die Antwort auf die Frage nach dem Menschen vielleicht nie „in einem isolierten und blinden Satz liegen" kann und „nicht begriffen [ist] im Nachsagen dessen, was sie satzmäßig aussagt, zumal wenn sie als freischwebendes Resultat für eine bloße Kenntnisnahme eines von der bisherigen Behandlungsart vielleicht abweichenden ‚Standpunktes' weitergereicht wird"[497], kann auch nur der *ganze* Denk- und Frageweg der Untersuchung als Antwortversuch verstanden werden. Gerade deswegen wollen wir im folgenden, wenn wir uns dieser entscheidenden Fragestellung noch einmal ausdrücklich zuwenden, gar nicht erst versuchen, unsere bisherigen Überlegungen aufzuwärmen und zu einem handlichen Resultat zusammenzufassen. Vielmehr möchten wir es wagen, uns dieser Problematik von einer weiteren Warte und aus einer abermals verschobenen Blickbahn erneut zu nähern, aus einer Perspektive, die natürlich die bisherigen Überlegungen zu ihrem Horizont und Fluchtpunkt hat. Wir wollen dazu noch einmal fast an den Anfang unserer Untersuchung zurückkehren, an eine ganz unscheinbare Abzweigung unseres Denkweges, die wir damals unachtsam links liegen ließen.

[497] SZ S. 19, Formulierung hier in verändertem Kontext gebraucht.

16.1 Von der Epoché zum Ereignis

Setzen wir also noch einmal am Anfang unserer Untersuchung an. Wir sahen, wie sich bei Husserl das Subjekt in für die neuzeitliche Metaphysik typischer Weise in apotheotischer Selbsterhöhung zum Grund alles Seienden, zum „apodiktisch gewissen und letzten Urteilsboden, auf den jede radikale Philosophie zu begründen ist“[498] aufschwingt. Die anagogische Grundbewegung dieser Inthronisation und zugleich die Legitimation dieses Prärogativs fanden wir in der Epoché, also in der Reduktion alles objektiv und mundan Seienden auf die subjektive Sphäre der Cogitationes und deren Organisationszentrum, das transzendentale Ego. Und doch deuteten wir, ja deutete Husserl kurzzeitig sogar selbst, einen gewissen Vorbehalt an, um diesen dann jedoch unmittelbar wieder zu verdrängen. Wir bezeichneten dieses Zögern vor und Einklammern der Epoché selbst, diese Epoché der Epoché, als *Epoché zweiter Stufe*[499]. Was ist nun aber unter dieser Epoché zweiter Stufe genauer zu verstehen? Husserl kennzeichnet sie als „Kritik der transzendentalen Erfahrung und daraufhin der transzendentalen Erkenntnis überhaupt“[500], was aber nichts anderes heißen kann, als kritische Examination der transzendentalen Subjektivität selbst. Sie markiert also ebenfalls eine Art Reduktion, aber nicht mehr eine Reduktion des objektiven und mundan Seienden *auf* das Subjekt, sondern vielmehr eine *Reduktion des Subjekts selbst*. Worauf kann dieses Subjekt selbst noch reduziert werden? Die Antwort klingt so überraschend wie banal: Auf nichts anderes, als seinen *objektiven Kern*! So sehr sich das Subjekt auch bemüht, ein jegliches objektives Seiendes auf sich selbst zurückzuführen, so wenig gelingt es ihm, ein irreduzibles objektives Moment aus ihm selbst zu exstirpieren, denn „tatsächlich ist Subjekt auch Objekt, vergißt nur eben in seiner Verselbständigung zur Form, wie und wodurch es selbst konstituiert wird.“[501] „Hat Subjekt einen Kern von Objekt, so sind die subjektiven Qualitäten am Objekt erst recht ein Moment des Objektiven.“[502] „Wodurch aber das

---

[498] CM S. 20.
[499] Vgl. Anm. 61. Wir skizzierten diese Epoché zweiter Stufe darüber hinaus bereits im Denken Derridas als Reduktion des Sinns auf selbst sinnlose Fundamente und wollen sie im folgenden noch einmal, in anderer Schattierung, evozieren. Diesmal halten wir uns – um eine weitere Stimme in den polyphonen Diskurs der Metaphysikkritik einzurenken – u. a. an einige Gedanken eines anderen ‚Fortsetzers’ und ‚Verwinders’ der Husserlschen Philosophie, nämlich T. W. Adornos.
[500] CM S. 31.
[501] T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, GS 10.2 S., 753.
[502] A. a. O., S. 747.

vorgängige Objekt, zum Unterschied von seiner subjektiven Zurüstung, sich bestimmt, das ist zu fassen an dem, was seinerseits die kategoriale Apparatur bestimmt, von der es dem subjektivistischen Schema zufolge bestimmt werden soll, an der Bedingtheit des Bedingenden. Die kategorialen Bestimmungen, die (...) Objektivität erst zeitigen, sind als ihrerseits Gesetztes, wenn man will, wirklich ‚bloß subjektiv'. *Damit wird die reductio ad hominem zum Sturz des Anthropozentrismus. Daß noch der Mensch als Konstituens ein von Menschen Gemachtes ist, entzaubert das Schöpfertum des Geistes.*"[503]

Diese Argumentation mag im ersten Moment an einen dialektischen Winkelzug erinnern, sie ist jedoch weitaus mehr. Interessanterweise läßt sich – bei aller Unterschiedenheit der Denk- und Fragebahn – auf einen ähnlichen Gedankengang bei Heidegger verweisen. Auch für ihn geht die reductio ad hominem, die ‚Vermenschlichung des Seienden' in der Reduktion alles Seienden auf das Subjekt einher mit einer ‚Vermenschung des Menschen' selbst, ja gründet jene geradezu in dieser: „Die Vermenschung des Menschen ist (...) der Grund der *Vermenschlichung* des Seienden im Ganzen (...). In dieser verfänglichen Gestalt erreicht der ‚Anthropologismus' sein uneingeschränktes metaphysisches Wesen."[504] – und zugleich seine *innere* Grenze. „Wenn der Anthropomorphismus jedoch in solcher Vermenschung besteht und nicht erst und allein in der Vermenschlichung alles Seienden, muß dann die Besinnung auf den Anthropomorphismus nicht zuerst die Frage nach dem Wesen des Menschen fragen?"[505]

Allein, bei eben dieser Frage nahmen wir ja schon unseren Ausgang! Unversehens sind wir also wieder am Ausgangspunkt unserer Überlegungen angekommen. Und doch sind wir einen wesentlichen Schritt weiter, haben wir einen entscheidenden Hinweis für diese Fragestellung erhalten, sofern wir uns deutlich genug vor Augen halten: „Aus Sub-

---

[503] A. a. O., S. 748 f. (Herv. v. mir). Allerdings müssen wir uns hier vor einem schwerwiegenden Mißverständnis hüten. Insofern die besagte Epoché niemals eine Ausstreichung, sondern immer eine Inhibierung oder Einklammerung, die vorgenommene Reduktion niemals eine Rückgängigmachung, sondern stets bloß eine Geltungsmodifikation darstellt, kann diese Rehabilitierung des Objekts vor dem absoluten Primat des Subjekts, auf das jenes reduziert werden sollte, niemals den Rückschritt in einen kruden Realismus meinen. Vielmehr wird die Epoché erster Stufe noch einmal eingeklammert, damit aber gerade erhalten und in dieser Präparation allererst zum möglichen Gegenstand einer weiteren Untersuchung. Mit den Worten Adornos: „Der Vorrang von Objekt ist die intentio obliqua der intentio obliqua, nicht die aufgewärmte intentio recta; das Korrektiv der subjektiven Reduktion, nicht die Verleugnung eines subjektiven Anteils." (A. a. O. S. 747).
[504] *Besinnung*, GA 66, S. 154.
[505] *Besinnung*, GA 66, S. 161 f.

jekt, gleichgültig, wie es bestimmt werde, läßt ein Seiendes nicht sich eskamotieren. Ist Subjekt nicht etwas – und 'etwas' bezeichnet ein irreduzibel objektives Moment –, so ist es gar nichts".[506] Daraus folgt aber unmittelbar: „Jede Bestimmung des Wesens des Menschen hängt in der Frage: Wie begreifen wir das Seiende im Ganzen, dem das Seiende – genannt Mensch – eingeordnet ist? Die Aufgabe der Wesensumgrenzung dieses Seienden wird so hinübergerettet in eine schon vollzogene oder in ihren Vollzugsbedingungen kaum bedachte Auslegung des Seienden im Ganzen. Soll diese jedoch einer Besinnung entspringen, dann meldet sich sogleich als Rückschlag die Frage: *wer* sind ‚wir', die wir da so geradezu das Seiende im Ganzen bestimmen und gar durch eine Erklärung aus einer obersten Ursache für hinreichend bestimmt halten? So kehrt die Frage nach dem Menschen wieder."[507] – Schon wieder sind wir also am Ausgangspunkt unseres Fragens angelangt, und dies, wie sich jetzt zeigt, *notwendig*: denn wir bewegen uns in einem *Zirkel*. Fragen wir nach dem Menschen, so fragen wir nicht nach nichts, sondern nach einem Seienden. Die Bestimmung dieses Seienden, ‚Mensch' genannt, muß ihre leitende Hinsicht aber aus einem Grundverständnis des Seienden als solchen gewinnen. Wollen wir das Seiende als solches erkennen, müssen wir jedoch zunächst nach dem Erkennen und dem Erkennenden selbst fragen. Denn, bevor wir uns unvermittelt und naiv ans Erkennen dessen begeben, was es gibt, müssen wir wohl vorher Wesen und Grenzen dieses Erkennens selbst bestimmen – mit dieser unhintergehbaren Einsicht bahnte sich bekanntlich eine kritisch gewordene Philosophie erstmals ihren Weg aus ihrer (selbstverschuldeten?) Unmündigkeit. Doch diese Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt muß sich wiederum an etwas halten: an die Erkenntnis, das postulierte Erkannte, schließlich an den Erkennenden selbst. Doch der Erkennende, nach dem wir also dann fragen, ist letztlich nichts anderes, als der wie auch immer ausgelegte Mensch. Damit befinden wir uns wieder am Ausgangspunkt der Fragestellung. Die Frage: ‚Was kann *ich erkennen*?' verweist auf *Ich* und *Erkennen*, letztlich als auf die Grundfrage: ‚Was ist der Mensch?' Das Erkennen dessen, was das Seiende ‚Mensch', und im weiteren das Seiende überhaupt ‚sei', setzt die Frage voraus, was man überhaupt und über den Menschen zumal erkennen könne, usf. So verschlingen sich quaestio facti und quaestio iuris, die Frage nach dem Sein des Menschen und die Frage nach dem Er-

[506] T. W. Adorno, a. a. O., S. 747.
[507] *Besinnung*, GA 66, S. 153.

kennen des Menschen, d. i. aber die Frage nach dem Bezug des Menschen zu seinem Sein und Sein überhaupt, in einen unauflösbaren Zirkel.[508]

Tatsächlich scheint es aus diesem Zirkel kein Entrinnen zu geben. Im leeren Hin und Her der Diallele droht die Frage nach dem Menschen unter die Räder zu kommen. Doch wenn wir schon nicht aus diesem Zirkel heraustreten können, so können wir immerhin einen Schritt ‚vor ihm' zurücktreten, der zugleich ein Schritt in sein ‚ursprünglicheres Wesen', besser in sein eigentlicheres Geschehen sein könnte. Wenn man nämlich so von dem rastlosen, schwindelerregenden Hin und Her abläßt und sich auf diese Bewegung als ganze besinnt – könnte man dann nicht versucht sein zu meinen, der Zirkel selbst stellte die letzte Conditio humana dar? Der Mensch wäre dann dasjenige Seiende, das sich immer schon an das Seiende und nicht zuletzt auf sich selbst als Seiendes verwiesen und bezogen sieht. Nur aus diesem allem vorgängigen Bezug zum Seienden kann er sowohl nach diesem Seienden, wie nach dem Bezug selbst fragen. Dieser Bezug spielt aber, wie wir darzulegen suchten, in dem abgründigen Zeit-Spiel-Raum, aus dem sich ein jegliches Seiende und der Mensch sich selbst zumal, allererst zuspielt. Insofern ist der Mensch allem zuvor, was, wer, wie er ist, nur als eingelassen in diesen Zeit-Spiel-Raum, den er selbst aber so wenig eröffnet wie erwirkt hat, sondern in dem er sich je schon vorfindet, sofern er sich auf Seiendes überhaupt und sich selbst zumal bezieht, sich zu diesem verhält. Dieses Immer-schon-Einbegriffen-sein in dieses eigentümliche Spielgeschehen, dieses ursprünglichste ‚Verhältnis' zum Lichtungsraum des Seins, bestimmten wir in Heideggers Terminologie indes längst als *Ereignis*. Wenn an diesen Überlegungen also etwas ist, dann hätte sich mit einem Mal eine wundersame Verwandlung vollzogen: die Verwandlung des formal-leeren, ‚ontologisch-epistemischen Zirkels' in das gegenwendige Zuspiel von Mensch und Sein im kehrigen Ereignis.[509]

---

[508] In diesen Zirkel scheint ein Vielfältiges einbehalten, und er klang auf die eine oder andere Weise in unserer Untersuchung bereits an: Nicht nur gibt es eine gewisse Filiation zu der im Methodenkapitel (Kap. 2) aufgeworfenen Aporetik, sondern gleichfalls findet er einen Reflex in dem für die metaphysische Neuzeit als Charakteristikum angedeuteten, eigentümlichen Spannungsverhältnis von Epistemologie und Ontologie (vgl. Kap. 11.4), und noch die eigentümliche Kreiselbewegung des Heideggerschen Ansatzes der Seinsfrage – der, wie wir darlegten, anhand einer vorgängigen Analytik eines bestimmten Seienden, eben des nach dem Sinn von Sein fragenden Daseins, den Sinn von Sein überhaupt erhellen will, aus dessen Helle aber auch das Sein des Daseins allererst vollends bestimmbar wird – speist sich aus diesem, wenn auch grundlegend, nämlich hermeneutisch verwandelten, Zirkel (vgl. SZ S. 7 u. 152 f.).

[509] Vgl. Kap. 12.2 und M. Heidegger, *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*, S. 9 u. 15. – Und erst von hier aus ließe sich verstehen, warum die beiden grundsätzlichen Spielarten der Metaphysik – der *Subjektivismus*, der dem Seienden im Ganzen das Subjekt zugrundelegt und der *Objektivismus*, der den Menschen als empirisch und positiv zu bestimmendes Seiendes nahtlos in das Seiende im Ganzen einreiht – nicht

16.2 Tod des Subjekts?

In wie auch immer vorläufigen Wendungen und flüchtigen Chiffren wird hier und in unserer Untersuchung überhaupt also eine fundamentale Metanoia formuliert, die sich natürlich ebenfalls nur in kritischer Auseinandersetzung mit und Absetzung von der Metaphysik und deren Bestimmung des Menschen, sei es als animal rationale, als transzendentales Subjekt, als Person, oder wie auch immer figurieren kann, die insofern eo ipso auch Subjektkritik ist. Und doch ist sie alles andere, als wozu sie von landläufigem Meinen und kruder Interpretation immer wieder vergröbert wird: zu einer sterilen Beschwörung des Todes des Subjekts. Vor allem ist sie ums Ganze verschieden von den vielfältigen Anläufen und Versuchen, das vormals autonom geglaubte Subjekt zu stürzen, nur um dann an seiner Stelle ein absolutes oder strukturales System respektive ein anonymes Macht- und Überwältigungsgeschehen zu propagieren, in dem aber unweigerlich das so Verdrängte wiederkehrt, um sich um so dogmatischer, kryptonormativer, anthropomopher zur absoluten Gewalt aufzuspreizen, sei es im verabsolutierten Subjekt Hegels, sei es im Weltengeist Lévi-Strauss', sei es im Überwältigungsgeschehen einer ‚Willen zur Macht'-Metaphysik einer spezifischen Nietzsche-Auslegung oder eines Foucault.[510] Vielmehr wird hier versucht, das Alteritäre und Exteriore, eine jeder Spontaneität vorgängige Passivität, eine jeder vermeintlichen Autonomie vorangehende Abhängigkeit, eine in keinen reflexiven Akt der Bewußtmachung mehr einholbare Abkunft *im Subjekt selbst* aufzuweisen, bestimmt sich das Wesen des Menschen als ein solches, das die Bedingungen seines eigenen Existierens nicht abermals in der Hand hat, das aus einem (Ab-)Grund erwächst, von dem es nicht abermals Grund ist, geschweige denn, den es reflexiv in sich auflösen könnte.[511]

---

bloß komplementäre Phänomene darstellen, sondern geradezu Vorder- und Rückseite *einer* Medaille, im Kern also dasselbe sind: nämlich sich versteifend *einseitige* Auslegungen dieses ‚Zirkels' bzw. gegenwendigen Geschehens.

[510] Vgl. zu diesem zentralen Vorwurf einer Wiederkehr des Verdrängten gegen die Subjekt-Kritik z. B. Neo S. 128 und gerade mit Bezug auf Foucault PDM S. 324.

[511] Diese unvordenkliche Passivität und grundlegende Entsagung jeder Selbstbegründung und -bemächtigung, damit auch der Möglichkeit ab-soluter Autonomie verdichtet sich bekanntlich schon in *Sein und Zeit* im Moment der *Geworfenheit* des Daseins, das „*nicht* von ihm selbst in sein Da gebracht" wurde, „*nicht durch* es selbst, sondern *an* es selbst *entlassen* aus dem [somit unverfügbaren] Grund" und somit „des eigensten Seins von Grund auf *nie* mächtig sein" kann (SZ 284 f.). Woran wir uns bisher aber eher gestoßen, nämlich das *Seinsgeschick*, ließe sich unter diesen Auspizien als in gewissem Sinne kon-

Wir sahen dies am deutlichsten und eindrücklichsten bei der in extenso dargelegten *Subjektkritik Derridas*: Sie weist dem Bewußtsein die strukturelle Unmöglichkeit nach, sich selbst in eine lautere Gegenwart, in ein vollständiges, saturiertes Selbstbewußtsein zu versammeln und dieses in eine reine Immanenz einzufrieden.[512] Sie sistiert alle Versuche, die immanente Differenz zwischen sich und sich selbst, zwischen dem Bewußtsein und dem Bewußtsein des Bewußtseins jemals vollständig zu virtualisieren und in eine letzte Selbstidentität aufzulösen; sie liest dem Subjekt unnachgiebig sein bestgehütetstes Geheimnis und zugleich sein Schicksal aus der Hand, *in sich* auf ein Anderes zu treffen, das niemals ganz in das Andere-seiner-selbst aufgelöst und überführt werden kann.[513] Im Gefolge dieser Invektiven wird das Subjekt um seine reine (Selbst-)Gegenwart, seine eigene Identität, seine abgeschlossene Einheit gebracht. Es wird gewissermaßen permeabel für ein ihm grundsätzlich fremdes und andersartiges Element, in dem es sich allererst konturiert, aus dem es sich (sich) selbst erst näh(e)rt. Radikalisiert wird diese Kritik noch durch die weiterführende Überlegung, daß nämlich der Mensch sinnhaft sich nur erschlossen ist vermittels einer, wie grundlegend auch immer veranschlagten, sinnkonstituierenden Ordnung.[514] In dieser Ordnung kann sich, wie Saussure gezeigt hat, Sinn jedoch nur differentiell distinguieren. Daraus folgt: „das Subjekt wird [– auch sich selbst –] nur *bedeutend* (...), wenn es sich in das System von Differenzen einschreibt.“[515] Dieses ‚System’ evaporierte in der Folge aber in ein entgrenztes und dezentriertes Geschehen aus kontextbildenden, sinnerschließenden, raumgebenden und zeitigenden Prozessen einer niemals fixierbaren, zugleich generativen und transitorischen Bewegung des steten Differierens und Differenzierens, in dem sich Sinn allererst distinguiert, konturiert, artikuliert – eben in das Spiel der différance.[516] Daraus folgte nun unmittelbar, wir brauchen es hier nur zu wiederholen, „daß das Subjekt, und in erster Linie das bewußte und sprechende Subjekt, von dem System der Differenzen und der Bewegung der *différance* abhängig ist, daß es vor der *différance* weder gegenwärtig noch vor allem selbstgegenwärtig ist; es schafft sich seinen Platz in ihr erst, indem es

---

sequente Fortbildung und geschichtliche Verflüssigung eben dieser Geworfenheit deuten (vgl. a. Kap. 12.2, 13.6 und nachfolgend 17.3.2.).

[512] Vgl. Kap. 5.1.

[513] Vgl. Kap. 5.2.

[514] Vgl. Kap. 5.3.

[515] *Die différance*, S. 41 f.

[516] Vgl. Kap. 6 und 7.

sich spaltet, sich verräumlicht, sich ‚verzeitlicht', sich differiert"[517]. „Es kommt also dazu, daß die Gegenwart – und besonders das Bewußtsein, das Beisichsein des Bewußtseins – nicht mehr als die absolute Matrixform des Seins, sondern als eine ‚Bestimmung' und ein ‚Effekt' gesetzt wird. Bestimmung oder Effekt innerhalb eines Systems, das nicht dasjenige der Gegenwart, sondern das der *différance* ist"[518]. „So müßte auch die Bestimmung der ‚absoluten Subjektivität' in dem Augenblick durchgestrichen werden, da man das Präsens/Präsente von der différance her (und nicht umgekehrt) denkt."[519]

Die Denkbewegung der Epoché zweiter Stufe liefert den Schlüssel oder die Nummernkonstellation, die das hermetische Subjekt aufspringen läßt wie einen wohlverwahrten Kassenschrank. Sie untergräbt nicht nur den großangelegten Versuch der Epoché erster Stufe, das opake, faktisch-kontingente An-sich der Welt in die transparent-reine, ideale Sphäre des Bewußtseins aufzulösen, also auf das transzendentale Subjekt zu reduzieren, sondern sie zeigt das Unerhörte: daß das Subjekt eben *in sich* auf ein Anderes trifft, das niemals ganz in das Andere-seiner-selbst aufgelöst, in es selbst reflexiv eingeholt werden kann. Damit bricht nun nicht nur endgültig die Dichotomie zwischen Sinnlich-Realem und Intelligibel-Idealem in sich zusammen, sondern der uralte Traum eines rein geistigen, körperlosen, von keiner weltlich-empirischen oder sprachlichen Opazität getrübten Selbstbezugs, der das Abendland seit Anbeginn in-spirierte und im Phonologozentrismus seinen vielleicht eindrücklichsten Reflex fand, zerplatzt wie eine vormals schillernde Seifenblase. Eben Husserls Epoché erster Stufe hatte diese Aspiraton der gesamten Metapysik am nachdrücklichsten prätendiert, ihren Traum am intensivsten halluziniert: „Daß das Sein der Welt in dieser Art dem Bewußtsein, und auch in der selbstgegebenen Evidenz, transzendent ist und notwendig transzendent bleibt, ändert nichts daran, daß es das Bewußtseinsleben allein ist, in dem jedwedes Transzendente als von ihm Unabtrennbares sich konstituiert und das speziell als Weltbewußtsein in sich unabtrennbar den Sinn Welt und auch ‚diese wirklich seiende' Welt trägt."[520] – Doch jene denkwürdige, von uns Epoché zweiter Stufe genannte Denkfigur fördert die tiefste Ambivalenz aller Subjektivität, ja des Menschen schlechthin zutage: „Die Konstitution

[517] SuG S. 70 f.
[518] *Die différance* S. 42.
[519] Stimme S. 173, Anm. 8. Vgl. a. Stimme S. 140.
[520] CM S. 63 f.

des Sinnes wird einer endlichen Subjektivität überantwortet, die – allen heroischen Anstrengungen der Selbstaneignung zum Trotz – ihren eigenen Leistungen *ausgeliefert* bleibt. Doch was heißt dann noch ‚eigene Leistung' und ‚Konstitution'? Die Kette, die subjektive Tätigkeit und anonymes Geschehen, Sinnsetzung und Sinnvorgabe zusammenhalten soll, erweist sich als zu kurz, und der Boden, auf dem die Rationalität des Sinnes aufruhen soll, gleitet unter den Füßen weg"[521] – wird zum Abgrund! Damit erweist sich der Mensch aber gerade als ein jenem grenzenlosen Spielgeschehen Übereigneter. Als solchermaßen Über- und Ereigneter, d. h. also zugleich dem Ereignis vereigneter, ist der Mensch seines Eigensten immer schon enteignet. Diese tiefste Ambivalenz des Menschen ist es, die im semantischen Spannungsfeld des Titels dieses Kapitels[522] spielt und schwingt: *Finis hominis* – die Bestimmung des Menschen, das Ziel des Menschen, das Maß des Menschen, die Erklärung des Menschen, der Gipfel des Menschen, die Vollendung des Menschen, die Grenze des Menschen, das Ende des Menschen – die Endlichkeit des Menschen.[523]

---

[521] Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, S. 548.

[522] Der sich wiederum an den Titels eines Vortrags von Derrida anlehnt (Vgl. RP S. 119 - 141).

[523] Tatsächlich laufen auch Foucaults so scharfsinnige wie fatale Analysen der neuzeitlichen Anthropologie auf die entscheidende Diagnose hinaus, daß der Mensch, der „nur als Gestalt der Endlichkeit möglich" ist, sich spätestens zu Beginn der Neuzeit die unendliche und übermenschliche Aufgabe auf die Schultern lädt, die Ordnung der Dinge und der Welt – sowohl der ratio cognoscendi wie der ratio essendi nach – zu begründen , was schließlich in eine unauflösbare Aporie führt, die sich in den bekannten drei dilemmatischen Dopplungsfiguren des transzendental-empirisch gespaltenen, im Spannungsverhältnis von Bewußtem und Unbewußtem zerstückelten, sich selbst ursprünglichen und zugleich abkünftigen Subjekts – die, wie man schnell sieht, mit unseren vorangehend diskutierten Einwänden weitgehend koinzidieren – paradigmatisch manifestiert (vgl. M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1974, S. 384 ff.). Doch wählen wir eben, wie bereits dargelegt, nicht Foucaults vermeintlichen Ausweg aus dieser ausweglosen Situation. Zwar gilt es tatsächlich, den Menschen aus dem Dornröschenschlaf seines ‚anthropologischen Schlummers' wachzuküssen, doch bleibt der spröde Verweis auf Nietzsches Todesanzeige als Antwort auf Kants Frage 'Was ist der Mensch?' auf halbem Wege stehen, erweisen sich Foucaults Träume von einem Verschwinden des Menschen als Ausflucht in eine spröden Positivismus bzw. kryptodogmatischen Objektivismus, in dem das so verdrängte Subjekt in Geistergestalt bloß um so fröhlichere Auferstehung feiert (vgl. Neo S. 128, PDM S. 324). – Und doch finden sich auch bei Foucault immer wieder flüchtige Chiffren, die sich als versteckte Winke in eben jene abgründige Dimension deuten lassen, die sich in keine Erfahrung mehr einholen, in keine Episteme mehr einschließen und in keinem Diskurs mehr repräsentieren läßt, in der der Mensch aber allererst sein kann, was er ist: „Der Mensch ist eine solche Seinsweise, daß sich in ihm jene stets offene, nie ein für allemal begrenzte, sondern unendlich durchlaufene Dimension begründet [besser: erschließt], die von einem Teil seiner selbst, den er nicht in einem Cogito reflektiert, zum Denkakt verläuft, durch den er sie erfaßt: und die umgekehrt von jenem reinen Erfassen zur empirischen Überfülle, zum ungeordneten Hinaufsteigen der Inhalte, zum Überhang der Erfahrungen, die sich selbst entgehen, also zum ganzen stummen Horizont dessen verläuft, was sich in

Die Frage nach dem Menschen weist also offenbar immer schon über den Menschen hinaus. Sie weist über den Menschen hinaus, weil der Mensch selbst in gewissem Sinne immer schon über sich hinaus ist, weil er allem zuvor eben (als) dieser Zug und Bezug über ihn und über sich selbst hinaus *ist*. „Wer dies einmal eingesehen hat, kann der Überlegung nicht mehr ausweichen, ob denn die Frage nach dem Wesen des Menschen überhaupt eine Frage nach dem Menschen sein könne“[524]. „So kommt es bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen als der Ek-sistenz darauf an, daß nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz.“[525] Diese eigentümliche Dimension – dieser vorgängige Wesensraum, dem der Mensch allererst entwächst, der sich aber selbst niemals (ganz) im Licht von dessen Vernunft oder Evidenz erhellt – bestimmte sich nun aber im weiteren als der bodenlose Zeit-Raum des abgründigen Spiels der différance. Fragen wir nach dem Menschen als einer Substanz mit bestimmten Eigenschaften oder einem Tier mit bestimmten Fähigkeiten oder einer Persönlichkeit mit bestimmten Merkmalen oder einem transzendentalen Subjekt mit bestimmten Vermögen oder selbst noch nach einem Dasein mit bestimmten Existenzialien, dann verfehlen wir gerade – weil wir noch zu sehr auf den Menschen hin statt über ihn hinweg schauen[526] – das Wesentlichste: diese ständige Bewegung des Übersichhinausseins, diesen Bezug in den *vorgängigen* Wesenraum, in den der Mensch immer schon ganz und gar eingekehrt sein muß, um sich sich selbst zukehren zu können. Wollen wir nach dem ‚Wesen des Menschen’ fragen, so müssen wir also vom Menschen absehen; wir müssen vielmehr diesen Bezug, dieses Übersichhinaussein selbst befragen. Diesen Zug des Menschen fassen wir jedoch allem zuvor als *Denken*, und zwar als solches Denken, dessen die Metaphysik nie eingedenk wurde. Deswegen müssen wir im folgenden auch über den Menschen hinausfragen, hinausdenken, ja nach diesem nicht mehr metaphysischen Denken selbst fragen.

---

der sandigen Weite des Nicht-Denkens ergibt.“ (M. Foucault, a. a. O. S. 389. Vgl. zum wichtigen Moment des *Überhangs der Erfahrung* a. Kap 17.1).

[524] *Feldweggespräche*, GA 77, S. 102.

[525] BH S. 330. Eben diese Bewegung des Über-sich-selbst-hinaus-seins, die Gegenbewegung zu jeder Art Immanenz, hatten wir ja unter anderem unter dem Titel der Ekstatizität erörtert (vgl. Kap. 11.2 und 13.4).

[526] Und wieder klingt diese eigentümliche Bewegung der Desistenz an (vgl. Kap. 13.5).

17 Nachmetaphysisches Denken

So kommt alles bei der Frage nach dem ‚Wesens' des Menschen darauf an, daß nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern der vorgängige Wesensraum, in dem der Mensch allererst wird, was er ist. Diese eigentümliche Dimension umschrieben wir als an-archisches Spiel der différance im Zeit-Spiel-Raum des Abgrunds. Als Grundgeschehen dieses Abgrundes und als Triebfeder des Spiels der différance offenbarte sich uns der Entzug. „Was sich uns entzieht, zieht uns dabei gerade mit, ob wir es sogleich und überhaupt merken oder nicht. (...) Gezogen in das Sichentziehende, auf dem Zug in dieses und somit zeigend in den Entzug, *ist* der Mensch allererst Mensch."[527] „Wenn ein Mensch eigens auf diesem Zug ist, dann *denkt* er, mag er noch so weit von dem Sichentziehenden entfernt sein, mag der Entzug wie immer auch verschleiert bleiben."[528] Denken wäre somit als Beziehung zum Entziehenden der Zug in den Entzug.

Demnach hätte die Metaphysik nicht gedacht. Oder, wem das zu hart klingt: Sie hätte ums Ganze anders gedacht. Der Grundzug ihres Denkens ist diametral entgegengesetzten Bewegungssinns, ist das Begründen, das Zustellen des zureichenden Grundes (ratio sufficiens), schließlich des letzten Grundes (ratio ultima). Um jeden Preis gilt es ihr, die verbleibenden Löcher in den explanatorischen Kausalketten zu stopfen, jeden nur möglichen Abgrund systematisch durch herbeigezerrte und zugestellte Gründe ‚zuzuschütten'; ihr Telos wäre der endgültige Entzug des Entzugs. Als grund-sätzliches Begründen ist dieses Denken *ratio*nal. „Ratio heißt Rechnung. Wenn wir rechnen, stellen wir das vor, womit und worauf bei einer Sache gerechnet, was im *Blick* behalten werden muß. Das so Gerechnete und Errechnete gibt die Rechenschaft von dem, was es mit einer Sache auf sich hat, was an ihr ist als das sie Bestimmende. In der Rechenschaft kommt das zum Vorschein, woran es liegt, daß eine Sache so ist, wie sie ist."[529] Alle Erkenntnis erhält ihr Recht, jede Handlung ihre Berechtigung aus der Rechenschaft als dem Begründen im Sinne des Zustellens des zureichenden Grundes. „Jegliches gilt dann und nur dann als seiend, wenn es für das Vorstellen als ein berechenbarer Gegenstand si-

[527] WhD S. 5 f.
[528] WhD S. 52 (Herv. v. mir).
[529] SvG S. 168 (Herv. v. mir).

chergestellt ist.“[530] Als derart in der Vorstellung, in der Präsenz bzw. der (Re-)Präsentation Sichergestelltes und Kontrolliertes sinkt es herab zum dem rational-berechnenden Zugriff stets Verfügbaren und weiter zum technisch Zurichtbaren, schließlich zum Konsumier-, Verzehr- und Verbrauchbaren bzw. in der Warenökonomie Kapitalisier- und Rentierbaren.

In dem Moment hingegen, wo das alles umspannende, ein jedes Seiende erst bewirkende Gewirk aus Ursache und Wirkung zerheddert, die alles fesselnden Kausalketten aufspringen, wo die Möglichkeit eines letzten, gesättigten, selbständigen, in voller (Selbst-) Gegenwart vorliegenden Grundes selbst sollizitiert wird, schlägt die unruhige Suche nach Ursache und Grund, die unersättliche (Neu-)Gier nach dem ursprünglicheren Ursprung, der erklärungsmächtigeren, ertragreicheren Begründung um – in ein Fragen, das sich nicht mehr von einem Warum zum nächsten fortreißen läßt, das einhält in der Jagd von einem Grund zum nächsten und tieferen, das vielmehr beim Jeweiligen geduldig verweilt und sich auf das Naheliegende besinnt; ein Fragen, das die Kette, in der ein Seiendes aus dem anderen, eine Erklärung aus der vorangehenden bloß deduziert wird, zerschlägt und sich so dem Bann der vorder-gründigen Befangenheit im Seienden entschlägt.

Ein solches Denken wäre folglich weder rational noch irrational, so letzteres bloß eine ‚schlechte’, defiziente Form der Rationalität, eine falsche Rechnung meint. Es rechnete gar nicht mehr auf Gründe, sondern besänne sich auf anderes. Es ließe ab von dem Versuch, alles in die Griff- und Blicknähe rationaler Verwaltung und Verfügung zu zerren, die Weltbestände (begriffs-)ökonomisch zu inventarisieren und zu verrechnen, sich ihrer in Kalkülen zu versichern, sie nach zentralen Prinzipien zu organisieren, in Kausalketten zu fesseln, in absolute Kontrolle und Transparenz zu zwingen, um schließlich alles Nichtverrechenbare und Inkommensurable, alles Nicht-kontrollierbare, Wundersame und Zu-fällige zu exstirpieren. Als Zug zum Sichentziehenden wäre es vielmehr ein Besinnen auf das Nichtbezifferbare, Nichtkapitalisierbare, Nichtkalkulierbare und Nichtver(all)gemeinerbare, ein Hüten des Unwägbaren, ein Bewahren dessen, was sich mit keinem Begriffsnetz einfangen läßt.

[530] SvG S. 196.

Solches Denken ist bestimmt durch ein Zugeständnis gegenüber dem grundsätzlich Unergründbaren, Unberechenbaren, Unverfügbaren. Doch gerade in diesem Zugeständnis, im Verzicht auf Be- und Ergreifen des nicht Begreifbaren, in der Absage an die Verallgemeinerung des Nichtver(all)gemeinerbaren könnte dieses Unverfügbare auf eigentümliche Weise vernehmbar werden. Gerade das Zurückhalten des begrifflichen Zugriffs, der systematischen Feststellung und der Verfügung in Präsenz und Repräsentation könnte dieses hervorkommen lassen in *seiner* Weise, Weile und Weite. Wir wollen einem Denken, das sich dem grund- und bodenlosen Spielgeschehen auf diese Weise öffnet, das durchlässig wird für das Andere und Fremde, unter dem Titel *Erfahrung* weiter nachspüren.

Offensichtlich eignet diesem Erfahren, das sich als Bewahren des sich jeder Begründung Entziehenden, als Anamnese des in jeder (begrifflichen) Feststellung Verdrängten versteht, ein eigentümlich passivischer Zug. „Denn im ‚Feststellen' liegt ein Wollen, das Ankunft abriegelt und also verwehrt. Dagegen bekundet sich im Geschehen*lassen* ein Sichfügen und so gleichsam ein Nichtwollen, das freigibt."[531] Dieses Ablassen vom Wollen bezeichnet offenbar eine gegenüber dem metaphysischen Denken vollkommen gewandelte Grundhaltung, die wir *Gelassenheit* nennen können und der wir im Kapitel 17.2 weiter nachgehen werden.

Besinnen wir uns auf unsere Untersuchung als ganze zurück, so läßt sich ein Zug herauskristallisieren, der sich als roter Faden durch diese zieht, und das wohl nicht nur, weil er ihr eigentliches Thema vorgibt: Was auch noch so schwach und flüchtig als Chiffre eines künftigen Denkens aus unseren Überlegungen erwächst, es gedeiht nur in der Abarbeitung an den Wunden und Malen, die metaphysisches Denken schlug und bedarf zugleich der ständigen Obacht und Obhut gegen Rezidiv und Relaps: Nachmetaphysisches Denken ist wesentlich (Metaphysik-)*Kritik*. Damit kehren wir im letzten Abschnitt dieses Kapitels gewissermaßen an den Ausgang der Untersuchung zurück.

[531] UdK, Zusatz, HW S. 67.

17.1 Erfahrung

Ein wichtiger Gedankengang unserer Untersuchung ließe sich mit Adorno wie folgt zuspitzen: „Was die Transzendentalphilosophie an der schöpferischen Subjektivität pries, ist die sich selbst verborgene Gefangenschaft des Subjekts in sich.“[532] Am Gipfel dieses Narzißmus wurde das Objekt zur reflexiven Verdopplung, zur bloßen Tautologie des Subjekts, fand dieses in jenem folglich niemals mehr als sich selbst bzw. das von ihm immer schon Hineingelegte. Doch in eins mit dieser vormals sich selbst verborgenen Gefangenschaft kommen nun ganz andere Geheimnisse ans Licht: Die Zwiespälte von Autonomie und Endlichkeit, transzendentalem Dirigismus und empirischer Kontingenz, Bewußtsein und dem unergründlich Unbewußten und nicht zuletzt zwischen transzendentaler Konstitution und der Uneinholbarkeit des eigenen Ursprungs haben die vermeintlich reine und ideale Sphäre der Subjektivität immer schon zerfurcht und gespalten. Durch diese Spalten in der vorgeblich hermetischen Kapsel des Subjekts dringt nun unaufhaltsam das Andere, Nichtselbe, Nichtidentische und Äußere in die vorgeblich lautere Immanenz ein. Durch die Poren einer permeabel gewordenen ‚Subjektivität’ strömt, was Subjektivität selbst nicht ist und niemals selbst konstituieren kann. Das Zulassen[533] dieses – im doppelten Sinne des Wortes – Einflusses eines Differenten und Äußeren, das *Vernehmen* eines An- und Zuspruchs, den das vormals bloß autistisch monologisierende Subjekt mit einemmal von etwas Anderem und Fremden gewahrt und der es vielleicht erst zu denken heißt[534], nennen wir *Erfahrung*.

„Philosophisches Denken beginnt erst, sobald es sich nicht begnügt mit Erkenntnissen, die sich absehen lassen und bei denen nicht mehr herausschaut, als man schon hineinsteckte.“[535] Erfahrung erschließt – wie letztlich schon bei Kant, und doch ums Ganze verschieden[536] – das Mehr, das Surplus, den Überschuß und Überfluß über das schon vom Subjekt Hineingelegte. Ein solches erfahrendes, d. h. aus sich selbst entlassenes,

---

[532] T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, GS 10.2 S. 749. Vgl. Kap. 16.1.
[533] Zum *Lassen* vgl. dann auch nächstes Kapitel.
[534] Heißen hier natürlich in dem alten Sinne des Ver-an-*lassens*, vgl. auch WhD S. 152.
[535] T. W. Adorno, *Anmerkungen zum philosophischen Denken*, GS 10.2, S. 600.
[536] Ums Ganze verschieden, weil Erfahrung in der gesamten Metaphysik „das Verhältnis zu einer Präsenz charakterisiert [hat], gleichgültig ob es die Form des Bewußtseins annehme oder nicht“ (Grammatologie S. 106), hier aber gerade als und aus dem Zug in den Entzug gedacht wird.

von sich selbst entbundenes Denken geht tatsächlich ständig über sich hinaus, überschreitet immer wieder die eigenen Gedankenbahnen, oder genauer, läßt sich immer wieder aus diesen werfen. Erfahrung ist dieser ständige (Stör-)Impuls, der die Gedanken aus ihrer Bahn wirft, ihre stringent-inzestuöse Abfolge stört. Unablässig streut sie Sand aus ‚der sandigen Weite des Nicht-Denkens'[537] in das Getriebe der konsequenzenlogischen Denkmaschinerie. – „Das rechnende Denken [der Metaphysik] zwingt sich selbst in den Zwang, alles aus der Folgerichtigkeit seines Vorgehens zu meistern."[538] Ein solches erfahrendes Denken hingegen gibt sich frei für das Unabsehbare und Überraschende, gibt zugleich dem Zu-fälligen Raum, ohne es sofort an die Kausalkette zu legen oder in Begriffsnetzen einzufangen und zu strangulieren.

Doch denken wir hier den Erfahrungsbegriff, insbesondere vor dem Hintergrund des end-, grenzen- und bodenlosen Weltenspiels, das das ‚dezentrierte Zentrum' unserer ganzen Betrachtungen bildet, wirklich radikal genug? Bleibt der Gedanke einer porösen und permeablen, vom Anderen und Differenten unter- und durchspülten Rudimentsubjektivität nicht unzulänglich? Wäre die entscheidende Öffnung hin auf dieses basale Geschehen nicht weniger als Perforation als vielmehr im Sinne einer Ausstülpung zu denken, die sich selbst ganz entäußert, sich diesem Spielgeschehen ganz anheimgibt? Also als Exvagination, bei der sich das Innen ganz in sein Außen verwickelte? Oder als vollkommene Beschneidung? „Die Beschneidung des metaphysischen Herzens entfernt vom Herzen dessen taub-blind machende Vorhaut oder gerbt diese zu einem heteroauditiven Trommelfell. (...) Mit dem *Ohr des beschnittenen Herzens* ausgestattet, lauscht das Denken den fernen Schwingungen des Seins oder des Ereignisses, angesichts deren Entfernung jede Berechnung, jede Ökonomie versagen wird."[539] Der Husserlsche *Konstitutions*boden verwandelt sich so in eine Art *Resonanz*boden des abgründigen Schwingungsraums, das Denken wird zum Echo und Wiederhall des Kammertons der différance. Doch wie der Resonanzkörper den Ton niemals selbst erzeugt und doch ihn erst zum Klingen und Schwingen bringt, so ist das Denken dieses ganz eigentümliche Echo, mit dem wir schon zu Beginn unserer Untersuchung Bekanntschaft gemacht haben[540], ein Echo, das *zugleich* antwortet *und* „gewissermaßen dem Ursprung voraus-

[537] Vgl. das Foucault-Zitat, Anm. 523.
[538] WiM S. 49.
[539] B.-C. Han, *Heideggers Herz*, München 1996, S. 8 (Letzte Herv. weggelassen).
[540] Vgl. Kap. 5.2.

ginge, auf den es scheinbar antwortet, so daß das ‚Reale', das ‚Ursprüngliche', das ‚Wahre', das ‚Gegenwärtige' umgekehrt erst von der Duplizierung her, in der allein sie entstehen können, konstituiert werden."[541] Insofern verleugnet Erfahrung niemals, was alle Wissenschaft und objektivistischen Erkenntnisideale der Metaphysik zu exstirpieren suchen: ihren ‚subjektiven Anteil'. Vielmehr versteht sich ein solches Erfahren als Reagieren im doppelten Sinne des Wortes: Als Antworten und doch zugleich als Prozeß, in dem zwei Elemente eine Verbindung eingehen und Neues entsteht, in der, wie wir ebenfalls schon stipulierten, Eins plus Eins wenigstens Drei macht.[542]

In solcher Erfahrung rückt das Seiende selbst anders in den Blick, genauer, anders in einen anderen, nicht mehr vergegenständlichenden, fixierenden, polarisierenden Blick – rückt es vermutlich sogar vollkommen aus dem Blick in ein ursprünglicheres, geduldigeres, gelasseneres, nicht mehr am Blick orientiertes Vernehmen. Anstatt mit dem Seienden wie auch immer zu *ver*fahren[543], wird es *er*fahren in *seiner* Weise, Weite und Weile. Anstatt es in ein System zusammenzuzwängen, in Begriffe zu pressen, wird die Konstellation, die *es* um sich versammelt, im ursprünglichen Sinn des Wortes gelesen und gedeutet[544]. Statt es in ein Verhältnis zum Denken zu stellen, flicht sich solches Denken in das Bezugsgeflecht ein, das ein jegliches Seiendes umwebt und umspielt. Anstatt das Seiende in Feststellungen zu fixieren, gilt es, das Denken in Bewegung zu bringen, sich einschwingen zu lassen in die Oszillationen von Zeit und Raum, Sinn und Sein, die ein jedes Seiendes, Chladnischen Klangfiguren in ‚der sandigen Weite des Nicht-Denkens'[545] gleich, allererst konstellieren und konfigurieren. Statt alles auf die Bahnen des eigenen Denkens zu zwingen, läßt sich dieses Denken vielmehr aus der eigenen Bahn werfen, um fremden Bahnen und Bezügen zu folgen. Solchermaßen läßt

---

[541] Dissemination S. 365 f. Vgl. Kap. 5.2.
[542] Vgl. Kap. 5.2. – Außerdem wird hier ein weiteres Mal deutlich, was wir bereits in Kap. 16.2 (vgl. insbes. Anm. 509) vermuteten: absoluter Objektivismus wie vollkommener Subjektivismus sind Positiv und Negativ einer metaphysischen Grundfiguration. „Objekt ist so wenig subjektloses Residuum wie das vom Subjekt Gesetzte. Beide einander widerstreitende Bestimmungen sind ineinander gepaßt: der Rest, mit dem die Wissenschaft als ihrer Wahrheit sich abspeisen läßt, ist Produkt ihres manipulativen Verfahrens, subjektiv veranstaltet." (T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, GS 10.2, S. 751). – Was geht da allerdings vor, wenn diese grundlegende Einsicht in der *Philosophie* kaum Einsehen gewinnt, sich dafür aber in der modernsten und fortschrittlichsten *Naturwissenschaft* mit ungeahnter Nachdrücklichkeit Bahn bricht und unter dem Titel des ‚Meßproblems in der Quantentheorie' einen zentralen Problembestand markiert?
[543] "Verfahren – heiße die Einrichtung des denkenden Vorgehens gegen…, das einer Sache als Gegenstand Nachgehen, sie verfolgen, ihr nachstellen, um sie dem Zugriff des Begriffes verfügbar zu machen." (M. Heidegger, GA 13, S. 233).
[544] Vgl. a. Kap. 17.3.1.

das erfahrende Denken davon ab, alles und jegliches in die monotone Eintönigkeit des Eigenen zu (be-)stimmen, vielmehr stimmt es (sich) selbst ein auf/in die grenzenlos vielstimmige Seinssymphonie dessen, was da ist. Eine lautlos tönende Symphonie, von keinem Komponisten insinuiert, von keinem Kompositionsprinzip organisiert, von keinem Dirigenten dirigiert, von keinem Orchester produziert – ein ewiger, vielleicht sogar zeitloser (Zusammen-)Klang verschiedenster, sich gegenseitig differierender, evozierender, aufschiebender und fordernder Töne und Tonfolgen – das (Lauten-)Spiel der différance im Klangraum des Seins.

17.2 Gelassenheit

Ein solcherart gewandeltes, aus sich selbst ent*lassen*es Denken muß offensichtlich unterwegs sein zu einer anderen Grund(be)stimmung. Als Ab*lassen* von allem vor*stellenden*, zu*stellenden*, her*stellenden* Begründen und Verfügen, von jedem geschäftigen Be- und Ver*rechnen* der Gegen- und Bestände, von der beflissenen Waren- und Begriffsökonomie schlechthin ist es ein Sich-Ein*lassen* in die licht-lichtende, die still-stillende Weite, ein Zu*lassen* der sich eröffnenden Offenheit des Zeit-Spiel-Raums, damit zugleich ein Sein*lassen* des jeweilig Eröffneten, ein Be*lassen* des jeweilig Gewährten in seinem Eigenen und Eigentümlichen. *Lassen* und *Gelassenheit* heißen die entscheidenden Marken, mit denen der maßgebliche Spielzug gegen die um Aktionismus und Voluntarismus rochierte Stellung der Metaphysik geführt wird. Nachmetaphysisches Denken und Handeln scheint ge- und bestimmt durch *Gelassenheit*.

In diesem vielfügigen Lassen als Verzicht auf Herrschaft und Verfügung kommt das grundsätzlich Unbeherrschbare und Unverfügbare zu seinem Recht, das in jeder Verfügung Verdrängte in den Blick. Gelassenheit ist auch und gerade ein Dulden, ja Erleiden[546] des Nichtbegreifbaren, Nichtbeherrschbaren, Nichtkontrollierbaren, sozusagen

---

[545] Vgl. das Foucault-Zitat, Anm. 523.
[546] Vgl. a. GA 45 S.177.

eine geduldige Leidenschaft für das Inkommensurable, Unvorhersehbare, Nichtassimilierbare. Sie ist *Anamnese* des in jedem System Vergessenen oder Verdrängten, *Amnestie* des durch Begrifflichkeit Verbannten. – Als Absage an Aktionismus und Voluntarismus, an die Gewalt des wirken und walten wollenden Willens ist dieses gelassenlassende Denken zugleich ein verhaltenes *Warten*. Als Warten harrt es aus im Offenen, Unentschiedenen, ja grundsätzlich Unentscheidbaren. Dieses Warten ist allerdings kein Erwarten, das dieses oder jenes erharrt, und nur noch nicht genau weiß, auf welches es genau wartet. Das *Er*warten ist auf Etwas und auf Zukunft bezogen, nicht so das Warten: es hat das dreifaltige Zeitschema der Metaphysik längst überwunden, klammert sich weder an ein Etwas noch an den Wunsch, dieses Etwas in der Präsenz des Präsens verfügbar werden zu lassen. „Das Rätselhafte des Wartens als eines Andenkens beruht darin, daß es weder auf Zukünftiges noch auf Vergangenes, aber offensichtlich auch nicht auf ein schon Anwesendes gerichtet bleibt.“[547] „Fast möchten wir vermuten, daß das Warten in eine noch verborgene Dimension der Zeit (...) hinein- oder hinausreicht.“[548] Diese Dimension entbarg sich uns ein Stück weit als Entrückung in das Sichversagende im Sinne eines unaufhebbaren Entzug des Ursprungs wie eines uneinholbarem Aufschubs von Telos und Erfüllung, die den ursprünglichen Wesensraum durchzieht und durchzuckt.[549] – Auch dieses Warten ist wesentlich ein Lassen, allerdings weniger ein auf das konkret vorliegende Seiende gerichtetes Lassen, das dies und jenes so und so beläßt, als vielmehr ein Los- und Offenlassen, ein Sicheröffnenlassen der Offenheit selbst. Es wa(r)tet der sich eröffnenden Offenheit entgegen, die sich jedoch allererst eröffnet, gibt und zuspielt, insofern das gelassene Wa(r)ten sich auf sie einläßt, obwohl es gewissermaßen immer schon in sie eingelassen ist. Diese Offenheit geschieht, wie wir andeuteten, als jener ungründige Zeit-Spiel-Raum, in dem ein jegliches Seiendes erst ins Spiel seines Seins gebracht ist. Auch und gerade dieses gelassene Warten ist also Zug in den Entzug, damit aber zugleich Zug in jenen Wesensraum, in dem wir immer schon leben, weben und sind. „Das Warten ist ein Steg, der unseren Gang trägt, auf dem wir werden, die wir sind, ohne sie schon zu sein: die Wartenden.“[550]

---

[547] *Feldweggespräche*, GA Bd. 77, S. 218.
[548] Ebd.
[549] Vgl. Kap. 5.1.5 und 14.1.
[550] *Feldweggespräche*, GA Bd. 77, S. 227.

Als Gedulden in den un-endlichen Entzug eines letzten Grundes, in die end-lose Entsagung eines letzten und höchsten Sinns, kauert das gelassen wartende Denken in der blanken Leerstelle des transzendentalen Signifikats; bewohnt es einen *Zwischen-Raum*, der nicht mehr der vektoriell aufgespannte Koordinatenraum Descartes, noch der isotrope Behälterraum Newtons, noch die transzendentale Anschauungsform Kants, selbst nicht die veräußerlichte Zeit Hegels ist, der weder von einem zentralen Ort aus kontrolliert, noch von einem übergeordneten Prinzip dirigiert wird; verweilt es in einer *Zwischen-Zeit*, die nicht mehr die linearen Folge der Jetztpunkte des Aristoteles und seiner Nachfolger ist, die weder vom Präsens aus taktiert, noch nach dem Modell von Kontinuität und Dauer organisiert ist; ruht es auf einem *Zwischengrund*, der sich weder als zustellbare Ursache in die reine und beständige Präsenz verfügen, der aber noch weniger das Denken in der verzweifelten Grundlosigkeit des Nihilismus zugrunde gehen läßt. Zwischenraum, Zwischenzeit und Zwischengrund sprengen vielmehr jeden herkömmlichen Dimensionalitätsbegriff und Bewegungssinn, sie meinen ein nicht zu sistierendes Geschehen, einen steten Wechselbezug, eine gegenwendige Verhältnishaftigkeit, die alles hält und verhält. Dieser ruhige Aufenthalt in der Unruhe des Zugleich von Schon und Noch-nicht einer Zwischenzeit, von berückender Versammlung und entrükkender Verstreuung eines Zwischenraums, von Ab- und Anwesen eines Zwischengrundes ist das Warten.

Ohne Zweifel eignet diesem wartenden Aufenthalt ein unübersehbares *passivisches* Moment. Und doch ist der ‚passive' Aufenthalt in diesem Zwischen zugleich der *‚aktive'* Aushalt, genauer Aus- und Aufhalt der irreduziblen Spannung, die besagtes Geschehen antreibt und die sich zugleich figuriert als Spannung zwischen dem Nahen und Fernen, dem Eigenen und Anderen, dem Bekannten und Fremden; er ist zugleich die Insistenz in und auf dem – den Einheitsobsessionen von Metaphysik und Wissenschaft grundsätzlich widerstreitenden – Zwei- und Zwischendeutigen. „Demnach liegt die Gelassenheit, falls man hier von einem Liegen sprechen darf, außerhalb der Unterscheidung von Aktivität und Passivität."[551] Sie verharrt nicht unentschieden zwischen Aktivi-

[551] *Feldweggespräche*, GA Bd. 77, S. 109.

tät und Passivität, sondern hält (sich in) ein(em) Zwischen auf, das dieser metaphysischen Opposition grundsätzlich vorausgeht.[552]

Offensichtlich ist „in diesem Reich des Übergänglichen (...) überall das ‚Zwischen' das Wesentliche."[553] Doch dieses Zwischen, das und in dem sich Denken je aufhält, erschließt sich so wenig einer *Weitsichtigkeit*, die das Einzelne, das Konkrete, das Individuelle, das Naheliegende übersieht, wie einer *Kurzsichtigkeit*, die in ihrer Fixierung auf das Nächste und unmittelbar Vorliegende das Umfassende und Umfangende nicht in den Blick bekommen kann; erfordert vielmehr einen ganz anders- und neuartigen Blick (wenn wir diesen noch Blick nennen wollen[554]), der, indem er über das einzelne Seiende hinausblickt, dieses erst und gerade zu Gesicht bekommt[555], der selbst ständig *zwischen* Nah- und Fernsicht pendelt, insofern dieses Zwischen als dasjenige, worin Nähe naht und Ferne fernt, selbst in der Nähe und Ferne zugleich schwingt; ein Blick sonach, der sich nicht bloß an das Nahe, Anwesende und Unverborgene hält, denn „das Unverborgene ist ein Genahtes"[556], sondern gerade in der Nähe die Ferne, im Entborgenen die Verbergung, im Eigenen das Fremde mitvernimmt, sich ganz in dieses ständige Wechselspiel einläßt, in dieses endlose Geschehen selbst eingeht. Nur das (Augen-)Licht eines solchen Sehens, dessen Gesichtskreis mit dem ursprünglichen Spielraum vollkommen verschmölze[557], erhellte ein Denken als ein In-die-Nähe-kommen zum Fernen, das das Ferne in der Ferne als das Ferne beließe, anstatt es gewaltsam zu ent-fernen oder in die In-differenz der sterilen Entfernungslosigkeit zu zwingen. Solches Denken „annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, daß es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen."[558]

---

[552] Als dieser metaphysischen Opposition vorausgehend konstelliert das gelassene Denken Aktivität und Passivität selbstredend auch zu einer gänzlich anderen Figuration als z. B. Kant seine spontanen und rezeptiven Vermögen zusammenspielen ließ, es konstelliert geradezu eine ganz andere ‚Art' von Aktivität und Passivität.
[553] GA Bd. 52, S. 98.
[554] Man könnte gerade mit Bezug auf die im vorangegangenen Kapitel erwähnten Chladnischen Klangfiguren versucht sein, eine Formulierung von Thomas Mann zu übernehmen und dieses Vernehmen als „Gesichtsakkustik" bezeichnen (vgl. T. Mann, *Doktor Faustus*, Frankfurt a. M. 1990, S. 26).
[555] Ein weiteres Mal sehen wir uns an diese eigentümliche Bewegung der Desistenz und die Bewegung des hermeneutischen Zirkels verwiesen, die hier wohl ihre Abkunft nehmen (vgl. Kap. 13.5).
[556] *Feldweggespräche*, GA Bd. 77, S. 154.
[557] Vgl. unsere bereits in diese Richtungen gehenden Überlegungen im Kap. 13.4.
[558] T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, S. 192.

17.3 Metaphysikkritik

Der hier angedeutete Aufenthalt in einem vielstimmigen, vielgefügten, mannigfaltigen Zwischen ist nicht zuletzt auch Aufenthalt in dem eigentümlichen Zwischen von Herkunft und Zukunft, durchschwingt einen geschichtlichen Bereich der Unentschiedenheit und Ungleichzeitigkeit, in dem sich metaphysisches und nicht mehr metaphysisches Denken durchdringen. Dieser Situation und Situiertheit im Zwischen des gegenseitigen Durch- und Übergangs von Metaphysik und Metaphysikkritik in der irreduziblen Spannung ihres Austrags muß offensichtlich jedes übergängliche Denken entsprechen. Auch unsere Untersuchung versuchte, sich von ihr leiten zu lassen. Offenbar können dabei die in der Metaphysik verdrängten oder überformten Fragen nach dem Abgrund des Zeit-Spiel-Raums, dem Sein, dem Menschen, dem Ding etc. „*nur* so ans Licht kommen, daß inmitten der Herrschaft der Metaphysik die Frage gestellt wird: ‚Was ist Metaphysik?' Zunächst sogar muß sich jedes Fragen nach dem ‚Sein', auch dasjenige nach der Wahrheit des Seins, als ein ‚metaphysisches' einführen."[559]

Das heißt unmittelbar, „daß über die Metaphysik hinauszugehen nicht [und nie] heißen kann, ihr den Rücken zuzukehren (was meistens schlechte Philosophie zur Folge hat), sondern, die Metaphysik *auf eine bestimmte Art und Weise* zu lesen"[560] und zu deuten, d. h. die Wunden, die metaphysisches Denken schlug, einer symptomatischen Lektüre zu unterziehen, die zu Anamnese, schließlich zur Ätiologie gerät. Nur eine solche Wieder-holung als verwindende *Zu*wendung, bei der sich Vorbereitung und Abarbeitung die Hand reichen, bietet die Chance einer echten *Ver*windung, die sich von jeder voreiligen *Über*windung, die mit jedem Schritt, den sie über die Metaphysik hinaus zu unternehmen prätendiert, nur noch tiefer in diese hinein marschiert, ums Ganze unterscheidet. „Der Schritt ‚aus der Metaphysik hinaus' ist viel schwieriger zu denken, als es sich gewöhnlich jene einbilden, die in weltmännischer Leichtigkeit ihn schon längst geleistet zu haben glauben und die im allgemeinen mit dem Ganzen des Diskurses, den sie von der Metaphysik befreit zu haben vorgeben, ihr ausgeliefert sind."[561] – Wir wollen

[559] BH S. 319 (Herv. v. mir). Vgl. a. Kap. 1.
[560] SZS S. 435 (von mir modifizierte Übersetzung).
[561] SZS S. 430 (von mir modifizierte Übersetzung).

nun abschließend versuchen, diese Andeutungen ein wenig weiter auszuführen und dabei unsere bisherigen Überlegung einzuholen.

> „Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht?... Aber nein! *mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*“[562]

17.3.1 Die Textur der Welt

Die Wenden, Turns und Kehren – seien sie hermeneutisch, poststrukturalistisch, grammatologisch oder analytisch betitelt[563] – die beanspruchen, das metaphysische Denken endgültig hinter sich gelassen zu haben, kommen darin überein, daß sich ihnen die Welt schlechthin als Gewirk und Geflecht aus sinnhaften und sinnerschließenden Bezügen, das Seiende im Ganzen zu einem im weitesten Sinne textuellen Gewebe verwandelt. Natürlich kann hier nicht mehr von einem göttlichen Urtext, einem Buch der Welt, das alle Textfragmente versammelt, in eine Sinntotalität verschweißt, nach festen Prinzipien gliedert und schließlich auf ein Sinnzentrum, ein transzendentales Signifikat hin ausrichtet, die Rede sein.[564] „Der Text [der Welt], den Philosophie zu lesen hat, ist unvollständig, widerspruchsvoll und brüchig“[565] Dieser Text ist notwendig Fragment (genauer: fragmentiert), kein kohärenziales und geschlossenes (Sinn-)Ganzes und auch nicht mehr im Sinne eines telos oder einer regulativen Idee im Kantischen oder Husserlschen Sinne auf ein solches bezogen; als zentrums- wie grenzenloses Archipel vereinzelter Sinnformationen und versprengter Diskursinseln bietet er weder einen integralen Gehalt, noch kann er eine kardi(n)ale Interpretation empfangen. Überhaupt keine ein für allemal feste Bedeutung läßt sich diesem Text entnehmen, und dennoch kommen wir nicht umhin, ihn immer wieder aufs Neue zu deuten. Doch „fordert die Idee der Deutung nicht die Annahme einer zweiten, einer Hinterwelt“; sie entsagt jeder Vindikation

---

[562] F. Nietzsche, *Wie die ‚wahre Welt' endlich zur Fabel wurde,* in: *Götzendämmerung,* KSA, Bd. 6, S. 81.
[563] Vgl. insbes. Kap. 13.5 und 13.7.
[564] Vgl. a. J. Derrida, *Kraft und Bedeutung,* in SD, insbes. S. 21 f. und Pos. S. 33 f.

eines saturierten, vollkommen präsenten Sinns und überläßt den fundamentalen „Dualismus des Intelligiblen und Empirischen“[566] den ‚Hinterweltlern’ der Metaphysik[567]. „Wer deutet, indem er hinter der phänomenalen Welt eine Welt an sich sucht, die ihr zugrunde liegt und sie trägt, der verhält sich wie einer, der im Rätsel das Abbild eines dahinter liegenden Seins suchen wollte, welches das Rätsel spiegelt, wovon es sich tragen läßt: während die Funktion der Rätsellösung es ist, die Rätselgestalt blitzhaft zu erhellen und aufzuheben, nicht hinter dem Rätsel zu beharren und ihm zu gleichen. Echte philosophische Deutung trifft nicht einen hinter der Frage bereit liegenden und beharrenden Sinn, sondern erhellt sie jäh und augenblicklich *und verzehrt sie zugleich*. Und wie Rätsellösungen sich bilden, indem die singulären und versprengten Elemente der Frage so lange in verschiedene Anordnungen gebracht werden, bis sie zur Figur zusammenschießen, aus der die Lösung hervorspringt, während die Frage verschwindet –, so hat Philosophie ihre Elemente (...) so lange in wechselnde Konstellationen (...) zu bringen, bis sie zur Figur geraten, die als Antwort lesbar wird, während zugleich die Frage verschwindet.“[568] Ein solches Deuten und Denken fügt sich in den selbstbezüglich und selbstgenügsam spielenden Reigen der Signifikanten ein, die solitär, ihrer signifikaten Partner ledig, um eine leere Mitte tanzen[569]; es „ist auf der Suche nach den Spuren einer Schrift, die nicht mehr, wie das Buch der Natur oder die Heilige Schrift, die Totalität eines Sinnzusammenhangs in Aussicht stellt.“[570] Vielmehr verfängt es sich ausweglos in „ein Vexierbild: die labyrinthischen Spiegeleffekte alter Texte, von denen ein jeder fortgesetzt auf noch ältere Texte verweist, ohne die Hoffnung zu erwecken, je der Urschrift habhaft zu werden.“[571]

Nicht *hinter* dem Text der Welt ist ‚Wahrheit’ zu finden, auch nicht *in* ihm, sondern höchstens an seinen Bruchstellen und Übergängen blitzt sie auf.[572] Dieser Text gleicht

---

[565] T. W. Adorno, *Die Aktualität der Philosophie*, GS 1, S. 334.
[566] T. W. Adorno, a. a. O., S. 335. Vgl. auch Kap. 4.2, 6 und 17.1.
[567] Vgl. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathrustra*, I, *Von den Hinterweltlern*, KSA Bd. 4, S. 35 ff.
[568] T. W. Adorno, a. a. O., S. 335 (Herv. v. mir).
[569] Vgl. a. Kap. 6.3 und 6.5.
[570] PDM, S. 195.
[571] a. a. O. S. 211 „Es fällt danach also die Idee der Deutung keineswegs mit dem Problem eines ‚Sinnes’ zusammen, mit dem sie meist verwirrt wird. Einmal ist es nicht die Aufgabe der Philosophie, einen solchen Sinn als positiv gegeben, die Wirklichkeit als ‚sinnvoll’ darzutun und zu rechtfertigen. Jede solche Rechtfertigung des Seienden ist durch die Brüchigkeit im Sein selbst verwehrt (T. W. Adorno, a. a. O., S. 334).
[572] Vgl. hier schon die energische Kritik Nietzsches, z. B. in *Menschliches, Allzumenschliches*, I, 8. und *Jenseits von Gut und Böse*, I, 22.

einem Lücken- und Verschieberätsel ohne endgültige Lösung, dessen unzählige Bruchstücke es immer aufs neue zu verschieben gilt, um in augenblickshaft entstehenden Anordnungen Sinneffekte und Diskursformationen transitorisch zu generieren, die vorangehende ab- und auflösen, nur um sich selbst in künftige zu entbinden. Wahrheit ist das *ständige Werden und zugleich Auflösen* dieser Konfigurationen, „ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar sich auflöst, – ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe.“[573] – Die Leerstellen dieses enigmatischen Textes können also immer nur vor-läufig mit Supplementen gefüllt, die Bruchstellen nur hypothetisch mit Konsistenzbildungen gekittet werden. Jede Sinneinheit und Bedeutungsganzheit ist, wie es Lévi-Strauss einmal über den mythopoetischen Diskurs äußert, bloß „tendenziell und projektiv“[574]. Nur eine Ergänzung – wir nannten sie mit Derrida eben Supplement – kann den grundsätzlich unterbestimmten Zusammenhängen einen tentativen, vorübergehenden wie vorbehaltlichen Sinn abgewinnen, allerdings unter Preisgabe aller anderen Opportunitäten und Verflachung des ganzen pluralen Spektrums an Bedeutungsvarianten. Doch selbst diese Supplemente können sich dem disseminierenden Spiel der différance nicht (dauerhaft) entziehen. Sie beginnen zu flottieren, geraten in Bewegung, in „diese Bewegung des Spiels, die durch den Mangel, die Abwesenheit eines Zentrums oder eines Ursprungs möglich wird, die Bewegung der *Supplementarität (supplémentarité)*“[575]. Die Kette der Umbesetzungen des Zentrums, der Reigen der Substitutionen des zentralen Signifikats ist nichts anderes als das freie Flottieren der Supplemente in dem endlosen Spiel, dem nichts entgeht, auf dem alles steht, in das ein Jegliches ein- und aufgeht. Sein Spielfeld ist der infinite Text der Welt. „Dieses Feld ist in der Tat das eines *Spiels*, das heißt unendlicher Substitutionen (...). Dieses Feld erlaubt die unendlichen Substitutionen nur deswegen, (...) weil ihm im Gegensatz zum (...) Feld der klassischen Hypo-

---

[573] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke Bd. 3, Frankfurt a. M. 1986, S. 46. – Es scheint also, daß Adornos Konstellationsbegriff erst durch die komplementäre Gegenbewegung der Dissemination die entscheidende Dynamisierung erfährt, die ihn vor jeder Möglichkeit eines Rückfalls in ein geschichtlich-teleologisches Denken bewahrt. Wie Adorno steigt also auch Derrida in den Spuren und Trümmern einer vermeintlich(!) vormals ganzen Wirklichkeit herum, *ohne* allerdings noch die für Adorno ästhetisch beglaubigte, letztlich aber der Metaphysik verhaftete Hoffnung zu hegen, daß diese noch einmal zur richtigen und gerechten Wirklichkeit gerate.

[574] C. Lévi-Strauss, *Das Rohe und das Gekochte*, Frankfurt a. M. 1971, S.16 f.

[575] SZS S. 437.

these etwas fehlt: ein Zentrum, das das Spiel der Substitutionen aufhält und begründet.“[576]

17.3.2 Ambivalenzen

„Jeder Sinn und jede Bedeutung und jede Weltansicht sind im Fluß, nichts ist dem Spiel der Differenzen entzogen, es gibt keine an und für sich und für alle Zeit geltende Interpretation des Seins und der Welt.“[577] Es gibt nur das unendliche Spiel der Transformation und Derivation der Zeichen wie der Texte. Ein ständiges Gleiten bringt den Sinn um seine Iterabilität, um seine Identität und damit letztlich auch um seinen Sinn. Dieses Spiel ~~ist~~ das selbst sinnlose ~~Fundament~~ von Sinn selbst; es konstelliert und sammelt Sinn in dem Moment, wo es ihn disseminiert und verstreut. Ein künstliches Feststellen mag dieses Gleiten für einen Augenblick arretieren, mag eine Sinnformation fixieren, doch hätte diese sich in eben jenem Moment von dem Sinn allererst gebärenden und nährenden Geschehen abgenabelt, wäre verdorrt, abgestorben, sinnlos geworden.

Offensichtlich gerät diese radikale Reduktion *des* Sinns selbst nicht nur in Konflikt mit Husserls, von uns ‚Epoché erster Stufe’ genannten, Reduktion *auf* Sinn, sondern letztlich mit jeder Art von Hermeneutik, die ihr Telos im Verstehen und in der Divination von Sinn findet – damit aber nicht zuletzt auch mit dem Denken Heideggers, das in seiner hermeneutischen Prägung[578] grundlegend sinnzentriert bleibt: Zeitlebens ist Heidegger auf der Suche nach dem *Sinn* von Sein[579]; d. h., grundsätzlich außer Frage steht für ihn, daß der Angang des Seins ein sinnhafter, die Stimme desselben eine sinnerfüllte ist – dabei wohl wirklich nur *eine* und *eindeutige* Stimme, ein polyphones Sein, das mit vielen Zungen spräche, wäre für Heidegger wahrscheinlich undenkbar – und daß korre-

---

[576] SZS S. 436 f.
[577] Neo S. 85.
[578] Vgl. dazu auch Kap. 13.5. und SZ § 7, UzS S. 120 ff., F.-W. v. Herrmann, *Weg und Methode*, Frankfurt a. M. 1990.
[579] Das damit natürlich nicht der Sinn *des Wortes* ‘Sein’ i. e. S. gemeint ist, versteht sich von selbst.

lativ „die Grundart alles daseinsmäßigen Erschließens das *Verstehen*“[580], das Entsprechen eines je verständlichen, da sinnvollen Zuspruchs ist. Entsprechend droht Heideggers Denken offenbar ständig in jenes metaphysische Schisma zurückzufallen, in dem alles Materiell-Sinnliche auf ein Übersinnlich-Sinnhaftes, jedes Einzelne und Konkrete auf einen allgemeinen Sinnhorizont hin überstiegen wird. „Weg und Steg aber zwischen der Tiefe des vollkommen Sinnlichen und der Höhe des kühnsten Geistes ist die Sprache. (...) Laut und Schrift sind zwar Sinnliches, darin je und je ein Sinn verlautet und erscheint.“[581] Offensichtlich kann dieses Denken also eine gewisse Kontamination durch einen zutiefst metaphysischen Sprach- und Schriftbegriff und sein tief gespaltenes Fundament, gegen die, wie wir sahen, Derrida in der Nachfolge Nietzsches seinen ganzen Scharfsinn aufbringt, niemals ganz abstreifen.

Ihren Höhepunkt erreicht diese „Ambiguität der Heideggerschen Stellung zur Metaphysik der Präsenz und zum Logozentrismus“[582] aber mit der Idee einer integralen, in sich stimmigen, allen Sinn einheitlich-vereinigenden, alle Epochen auf einen Ursprung hin versammelnden *Seinsgeschichte*.[583] Doch ließe sich nicht auch hier eine Spur ins Feld führen, die die Geschichte als Geschichte und in ihrer Geschichtlichkeit allererst umreißt, konturiert, säumt; die die Schicksalsfäden nornengleich allererst spinnt und verwebt – die aber folglich in eigentümlicher Weise ungeschichtlich, ‚älter’ als die Geschichte selbst ist? Heidegger denkt diesen ‚Ursprung’ der Geschichte als das Ereignis. „Dieses aber, das Schickende als das Ereignis, ist selbst ungeschichtlich, besser geschicklos.“[584] Es ist als Klammer und Komprehensionspunkt der Geschichte ein Singulare *tantum*[585], das einigende Eine und Selbe, zögernd wagen wir zu sagen, im Wissen um all die Idiosynkrasie: das Absolute – das Absolute gewiß nicht im Sinne des Unend-

---

[580] SZ 170, Herv. von mir. Vgl. zur ausdrücklichen Korrelation von *Verstehen* und *Sinn* auch WiM S. 18.
[581] M. Heidegger, *Hebel – Der Hausfreund*, GA 13, S. 150.
[582] Grammatologie S. 41.
[583] Der man ohne weiteres sogar präsentistische Züge nachweisen könnte, „denn ‚Geschichte’ hat immer nur folgendes gemeint: ‚Gegenwärtigung’ des Seins, Produktion und Sammlung des Seienden in der Präsenz als Wissen und Herrschaft.“ (Stimme S. 163). M. a. W.: Ob gewollt oder ungewollt, jede Geschichtsschreibung senkt von ihrem Standort, das heißt von der Gegenwart aus, ihr Lot in die Tiefe der Weltalter und läuft dabei ständig Gefahr, die Betrachtung der Vergangenheit zur Erklärung der Gegenwart und Befriedigung der gegenwärtigen Bedürfnisse zu instrumentalisieren (vgl. a. F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtung II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, KSA, Bd. 1, S. 243 ff.).
[584] ZSD S. 44.
[585] Vgl. ID S. 25.

lichen, nicht mal im Sinne des Unbedingten, aber vielleicht im Sinne des tantum, des Ganzen, des Alles und Jegliches Umfassenden.

Wie für Lyotard, so fällt auch für Derrida eine derartige ‚Hermeneutik des Sinns', und sei es der *Sinn des Seins*, erst Recht aber die Idee einer integralen, in sich stimmigen, allen Sinn einheitlich versammelnden *Seinsgeschichte* selbst den großen (metaphysischen) Erzählungen des Abendlandes anheim.[586] Sie entlarven sich in dem Moment als perennierender Rest metaphysischer Einheitsobsessionen und Singularitätsansprüche, in dem der Gedanke einer ins Endlose entgrenzten Struktur, die keinen vereinigend-vereinheitlichenden Bezugspunkt, weder transzendentales Signifikat, noch geschlossenen Gesamtsinn mehr kennt, zur vollen Entfaltung kommt, im dem das unreglementierbare und unkontrollierbare Spiels auch noch seine eigenen Grenzen in sich auflöst und dessen gestaltendem und zersetzendem Geschehen sich folglich kein Sinn und keine Bedeutung mehr entziehen kann. Eben „die Abwesenheit eines transzendentalen Signifikats erweitert das Feld und das Spiel des Bezeichnens ins Unendliche"[587], Unbeherrschbare, nicht mehr zu einem Ganzen, zu einer Totalität Zusammenschnürbare. „Dem metaphysischen Bestreben eines Einheit gebenden Sinnes [– das in gewissem Sinne auch Heideggers Denken noch anzutreiben scheint –] stellt somit Derrida ein Denken der irreduziblen Vielfalt bzw. Differenzen entgegen, und er versucht zu zeigen, wie die Geschichte der Metaphysik aus dem abgründigen Spiel der Differenzen hervorgeht, ohne daß dieses als ein einheitlicher Ursprung im eigentlichen Sinne gedacht werden könnte."[588]

Als Unruh und Triebfeder dieses eigentümlichen Geschehens erahnten wir die différance, die, einem Schiffchen gleich, ‚Geschichtsgarn' und ‚Sinnzwirn' zusammenschießen läßt und so, selbst sinnlos, am Sinngewebe webt, während sie dieses zugleich wieder aufheddert und disseminiert. „Da das Sein immer nur ‚Sinn' gehabt hat (...) (ist) die *différance* auf eine gewisse und äußerst sonderbare Weise ‚älter' als die ontologische Differenz oder als die Wahrheit des Seins. Nun erst kann man sie Spiel der Spur nennen. Einer Spur, die nicht mehr zum Horizont des Seins gehört, sondern deren Spiel den

[586] Vgl. a. Kap. 13.6 und J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Wien 1994, u. a. S. 13.
[587] SZS S. 424.
[588] D. Neu, *Die Notwendigkeit der Gründung im Zeitalter der Dekonstruktion*, Freiburg 1995, S. 329.

Sinn des Seins trägt und säumt: das Spiel der Spur oder der *différance*, die keinen Sinn hat und die nicht ist.“[589] – Doch macht es gerade Heideggers eigentümliche Ambiguität aus, daß ihm dieser waghalsige Gedanke, allem ersten Anschein zum Trotz, doch nicht vollkommen fremd scheint: „Was haltet ihr von der Differenz, wenn sowohl das Sein als auch das Seiende je auf ihre Weise *aus der Differenz her* erscheinen?“[590] Denn: „Sein zeigt sich als die entbergende Überkommnis. Seiendes als solches erscheint in der Weise der in die Unverborgenheit sich bergenden Ankunft. Sein im Sinne der entbergenden Überkommnis und Seiendes als solches im Sinne der sich bergenden Ankunft wesen als die so Unterschiedenen aus dem Selben, dem *Unter-Schied*. Dieser vergibt erst und hält auseinander das *Zwischen*[591], worin Überkommnis und Ankunft zueinander gehalten, auseinander-zueinander getragen sind. Die *Differenz* von Sein und Seiendem ist als der Unter-Schied von Überkommnis und Ankunft der entbergend-bergende Austrag beider. Im Austrag waltet Lichtung des sich verhüllend Verschließenden, welches Walten das Aus- und Zueinander von Überkommnis und Ankunft vergibt.“[592] Diese Differenz, die wir in ihrem vollen, nicht mehr metaphysischen ‚Sinne’ eben *différance* nannten, spielt jedoch offensichtlich nicht nur im Unter-Schied von Sein und Seiendem, sondern ebenso im Ereignis als Bezogenheit von Sein und Denken, nämlich als diejenige, welche Sein und Denken erst *verhält*, das heißt beide zugleich differierend *auseinanderhält*, wie, indem sie diese Differenz zugleich auslöscht, *zusammenhält*. Die différance ist also gerade dieses Einziehen einer Differenz im *doppelten* Sinne des Wortes, damit diese Gegenwendigkeit der Bewegung und Bewegung der Gegenwendigkeit, als die wir das Zusammengehören von Denken und Sein zu denken versuchten[593]. – Wie kommt es aber nun zu dieser tiefen Ambivalenz: „Sein gedacht aus der Differenz“[594]? Wir vermuten: „Weil das Wesen des Seins das Spiel selber ist.“[595]

---

[589] *Die différance*, S. 47. Vgl. dazu auch die leider nicht sehr klaren Ausführungen *Grammatologie*, S. 37 f.
[590] ID S. 55.
[591] Vgl. Kap. 17.2.
[592] ID S. 56 f. (Herv. v. mir).
[593] Vgl. Kap. 12.2.
[594] ID S. 57.
[595] ID S. 58. – Wenn die Metaphysik jedoch schon nicht das Sein des Seienden, sondern bloß dessen Seiendheit in den Blick bekommen kann (vgl. Kap. 13.1), dann ist ihr ein Gespür für dieses Differenzenspiel grundsätzlich versagt. „Insofern die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen denkt, stellt sie das Seiende aus dem Hinblick auf das Differente der Differenz vor, ohne auf die Differenz als Differenz zu achten.“ (ID S. 62 f.) “Deren Herkunft läßt sich nicht mehr im Gesichtskreis der Metaphysik denken.”(ID 64) Die Differenz tritt hinter das Differente zurück, wird unscheinbar, ist vielmehr immer schon, noch vor jeder Erscheinung, unscheinbar geworden, als solche aber gerade jenes, was das Scheinende erst

Doch auch Derridas Denken wird, gerade in seiner Idiosynkrasie gegen jede Art von Innigkeit und Ein(ig)ung, in seiner ständigen Subversion von Versammlung und Einheit, durchzogen und durchwaltet von einer tiefen, unaufhebbaren Ambivalenz. Insbesondere Baudrillard hat immer wieder darauf hingewiesen, wie absolute Differenz in Indifferenz, ungehemmte Pluralität in Ver*gleich*gültigung umzuschlagen droht. Indem sich die überbietend potenzierenden Differenzen gegenseitig aufheben, die hypertroph wuchernden Distinktionen sich gegenseitig neutralisieren, resultiert eine universelle Differenzlosigkeit, ja kommt es zu einer Implosion des Dispositions- und Möglichkeitenraums schlechthin: „Die verschiedenen Möglichkeiten neutralisieren sich gegenseitig und konsonieren im weißen Rauschen der Indifferenz.“[596]

Durch diese Ambivalenzen schimmert, in ihnen selbst spielt und spiegelt sich, so scheint es uns, ein Geschehen im Sinne eines fragilen In-der-Schwebe-haltens von Vielheit und Einheit, Versammlung und Verstreuung, das alle Einheits- und Ganzheitsbestrebungen der Metaphysik hinter sich gelassen hat: der übergangslose Übergang von Versammlung in Verstreuung und Verstreuung in Versammlung, in dem sich kaleidoskopisch Figuren formieren und auflösen; ein Mit-teilen im Sinne der Communio und Kommunikation[597], in der die Mit-teilenden und Mit-geteilten im doppelten Sinne Ge-

---

Scheinen, das Seiende erst seien läßt, geschieht als die Art und Weise, wie Seiendes in sein Anwesen und Sinn in die Sprache gelangt. Als sich derart immer schon Entziehendes ‚ist’ sie gerade der Entzug als der Zug des und in den abgründigen Zeit-Spiel-Raum(s). – „Die unerhörte Differenz zwischen dem Erscheinenden und dem Erscheinen (zwischen der ‚Welt’ und dem ‚Erlebten’) ist die Bedingung für alle anderen Differenzen, alle anderen Spuren, *sie ist selbst schon Spur*. Und dieser Begriff ist schlechthin und rechtens ‚älter’ (...) als das ganze *metaphysische* Problem des Sinns der absoluten Präsenz, deren Spur sich damit entschlüsseln läßt. *In Wirklichkeit ist die Spur der absolute Ursprung des Sinns im allgemeinen; was aber bedeutet, um es noch einmal zu betonen, daß es einen absoluten Ursprung des Sinns im allgemeinen nicht gibt. Die Spur ist die différance*, in welcher das Erscheinen und die Bedeutung ihren Anfang nehmen. (...) Als Ursprung aller Wiederholung, als Ursprung der Idealität ist die Spur so wenig ideal wie reell, intelligibel wie sinnlich, und so wenig transparente Bedeutung wie opake Energie; *kein Begriff der Metaphysik kann sie beschreiben*.“ (Grammatologie S. 114). Vgl a. Kap. 8.2.

[596] UPM S. 149. Natürlich ist eine gewisse Parallele zu den Einwänden, die wir im Kapitel 7.4 vorbrachten, dort aber zunächst zu entkräften versuchten, unverkennbar.

[597] Gerade an der Kommunikation ließe sich dieses *Teilen* im ambivalent-doppelten Sinne, dieses Zusammenspiel von Versammlung und Verstreuung, Identität und Alterität gut veranschaulichen und die Debatte zwischen Derrida und Searle (Vgl. J. Derrida, *Limited Inc*, Evanston, IL 1988 und J. R. Searle, *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*, in: *Glyph. The Johns Hopkins Textual Studies*, No. 1, Baltimore 1977) hat diese Grundfiguration immer wieder durchschimmern lassen: Ohne zumindest projektive Identität und tentative Kontinuität gemeinsam geteilter Sinnzuschreibungen wäre keine Verständigung möglich; ohne verschiedene und different geteilte Sinnzuschreibungen hingegen wäre Kommunikation schlichtweg sinnlos; und ohne die ständige Verstreuung, das unaufhörliche Gleiten des Sinns, ohne eine unkontrollierbare Entropie der Sprache gäbe es weder Bedeutungswandel und -innovation, noch

teilte bleiben; ein gewaltloses Fügen, das in keine Uniformität mehr zwängt, eine Vereinigung, die durch keine Einheit mehr bestimmt wird; ein Wider-Streit, der sich in keine Versöhnung befrieden und in keine Synthese aufheben läßt, sondern die Widerstreitenden gegenseitig allererst in ihr Eigenes bringt[598]. Derart gefügt wird ein *Vielfach-Einiges*, das zugleich immer ein Draußen bewahrt und ein Fremdes beläßt. Sein ‚Grundzug' wäre die *Offenheit*, genauer: „Die Offenheit *ist* (...) ursprünglich die Vielfach-Einige"[599]. Dieses Vielfach-Einige ist weniger das in sich geschlossen kreisende Gering[600] als eine viel-fältige Faltigkeit – die genetische, generische, generative Bewegung einer endlosen Mannigfaltigkeit. Diese Mannigfaltigkeit verunmöglicht jeden Abschluß und jede abgeschlossene Versammlung, bewahrt vor jedem totalitären Kurzschluß, indem sie stets den Bruch, die Lücke, die Leerstelle, das Unentscheidbare, damit die Offenheit selbst wahrt.[601]

Natürlich ist es trivial, daß es in gewissem Sinne Vielheit nicht ohne Einheit und Einheit nicht ohne Vielheit geben kann; äußerst schwierig scheint es hingegen zu verstehen, wie beide so wenig einer statischen Kontradiktion entstammen wie in einer synthetischen Vermittlung terminieren, sondern sich selbst gegenseitig durchdringen und durchwalten – und so, sich gegenseitig erspielend und erstreitend, im vollen Wortsinne einander brauchen.[602] Das heißt zugleich, daß eine solche Offenheit eben nicht und nie als „ein Binnenphänomen innerhalb eines Gesamthorizonts"[603] verstanden werden kann, son-

---

hätte sich Sprache je entwickeln können. Vielmehr würde sie in dem Moment, in dem sie sich von dem Bedeutung allererst stiftenden, Sinn konstituierenden Geschehen abnabelt, selbst sinnlos werden und absterben.

[598] Vgl. zu dieser Figur auch UdK S. 34.

[599] Beiträge S. 333 (Herv. v. mir).

[600] Vgl. *Das Ding*, VA S. 172 ff.

[601] Insofern ist der ‚Abschluß' der Metaphysik selbst eben auch niemals im Sinne einer einfachen Linie oder Grenze zu denken, die in ein historisches Feld eingezogen würde. „Vor allem ist der Abschluß der Metaphysik nicht ein Kreis, der ein homogenes Feld umgibt, ein für sich selbst im Inneren homogenes Feld, das es daher auch in seinem Äußeren sein müßte. Die Grenze ist durch immer unterschiedliche Risse, durch Spaltungen geprägt, deren Zeichen oder Narben alle philosophischen Texte tragen." (Pos. 114) Diesen Rissen und Narben nachzuspüren setzt eben besagte symptomatische Lektüre an.

[602] Ohne in nähere Ausführungen eintreten zu können, soll der kurze Hinweis genügen, daß es gewissermaßen Nietzsches Löwe *und* Kind sind, die hier zusammen spielen und miteinander streiten. (Vgl. das oben bereits genannte Gleichnis aus dem *Zarathustra*, Kap. 14.4). Tatsächlich scheint uns, daß sich dieses hier bloß angedeutete, zutiefst ambivalente Geschehen schon im Denken Nietzsches seinen Austrag bahnt. „Es sieht so aus, als ob zwischen Heidegger und Derrida mindestens die Zwiegesichtigkeit, die Nietzsche selber besitzt, so etwas wie einen gemeinsamen Boden bietet." (H.-G. Gadamer, *Dekonstruktion und Hermeneutik*, S. 4.) Doch müssen diese Überlegungen einer anderen Untersuchung vorbehalten bleiben.

[603] UPM S. 4.

dern „noch jeden solchen Horizont bzw. Rahmen oder Boden tangiert.“[604] Eben darin vernahmen wir die *Abgründigkeit* dieses Spiels, das auch noch den letzten Boden der Metaphysik entgleiten läßt und selbst ihren weitest ausgreifenden Rahmen sprengt. „Dieses Spiel, das als die Abwesenheit des transzendentalen Signifikats gedacht wird, ist nicht ein Spiel *in* der Welt, als welches es von der philosophischen Tradition seit je bestimmt wurde, um es in Grenzen zu halten.“[605] Vielmehr geht der Zeit-Spiel-Raum als Spiel *der* Welt selbst jeder Spielform, jeder Sinn- und Seinsformation *in* der Welt, ja gewissermaßen Welt selbst, voraus.

Ein Denken, das sich in dieses Spielgeschehen einlassen, das diese Offenheit gewärtigen und ihre irreduzible Rätselhaftigkeit bewahren will, muß sich (ihr) selbst öffnen, muß sich frei machen von jeder Forderung nach einer Ultima Ratio, muß Abstand nehmen von allen „angemaßten Gewißheiten, vor denen das Rätsel flieht.“[606]. Wir haben versucht, dies anzudeuten.[607] – Doch heißt dies nicht in letzter Konsequenz und im radikalsten Sinne, daß solches Denken schließlich gegen sich selbst andenken muß? Daß es, wenn es die Offenheit zu bewohnen sucht, nicht in sich selbst heimisch werden darf? Daß es besagten Wider-Streit nicht zuletzt auch in und mit sich selbst offenhalten muß? Daß es somit Fragezeichen zu setzen hätte, wo es selbst Antworten bereitzuhalten scheint? Offenbar. Allein, ist solches Denken nicht wider-sinnig? Gewiß. Gerade dies scheint seine *tiefste Ambivalenz*, die man ihm nicht verzeiht. In immer neuen Invektiven und gleichen Wendungen, die alle darauf hinauslaufen, der Suspendierung der neuzeitlichen und universalen Vernunft einen performativen Widerspruch, der Subversion von Sinn ihre eigene Sinnlosigkeit oder „der postmodernen Subjektkritik ihre ‚Bodenlosigkeit’ durch den Rekurs auf die nichtsuspendierbaren Präsuppositionen argumentierenden Sprachgebrauchs nachzuweisen“[608], wird ihm diese Wider-sinnigkeit vorgehalten.

---

[604] Ebd.
[605] Grammatologie S. 97 (Herv. v. mir).
[606] *Feldweggespräche*, GA Bd. 77, S.84.
[607] Vgl. inbes. Kap. 16, 17.1 und 17.2.
[608] L. Nagl, *Zeigt die Habermassche Kummunikationstheorie einen ‚Ausweg aus der Subjektphilosophie’?*, in M. Frank, G. Raulet, W. v. Reijen, a. a. O., S. 347. Überhaupt findet sich dort die gelungene Formulierung eines solchen Selbstanwendungseinwandes: „Das bestgehütete, bestverdrängte Geheimnis der postmodernen, ihre philosophische Halbheit mit literarischem Überschwang kompensierende Subjektkritik besteht darin, daß sie, – trotz des radikalen Pathos, mit dem sie auftritt, – an einem Radikalitätsdefizit leidet. Läuft sie doch Gefahr, aus Inkonsistenzgründen zu kollabieren, weil ihre Dekonstruktionshandlungen – da diese doch einem lesenden Publikum zum verstehenden Nachvollzug angeboten werden – unsuspendierbare Teile desjenigen Vernunftgebrauchs als funktionsfähig voraussetzen, den die materialen Dekonstruktionen zugleich in toto zu diskreditieren versuchen. Angesichts dieser paradoxen Metho-

Doch offenbar wird dabei übersehen, daß die Forderung nach besagten ‚nichtsuspendierbaren Präsuppositionen' – seien sie nun logisch-rationalen (z. B. Putnam), kommunikationspragmatischen (z. B. Habermas und Apel) oder basal-hermeneutischen (z. B. Frank) Charakters[609] – selbst wieder dem Gestus desjenigen Denkens entstammt, das zu verwinden aufgegeben ist, so aber letztlich diesem wieder anheimfällt; daß hier gleichsam durch die Hintertür ein Kryptodogmatismus Einzug hält, der den abgründigen Zeit-Spiel-Raum von vorneherein zementieren, das grenzenlos offene Spiel einpferchen und reglementieren *will*; daß ein nachmetaphysisches Denken allerdings so wenig auf altem Boden stehen bleiben kann wie in fundamentalistischer Manier einen neuen zu stipulieren weiß, sondern sich gerade der Bodenlosigkeit selbst, der abgründigen Offenheit des Zeit-Spiel-Raums als seinem Element anheimgeben muß. Doch ist die Gefahr des Rezidivs die größte. Gegen sie wirkt nur ein Mittel, das diesem Denken das größte Gift zugleich ist: das Exerzitium der ständigen Selbstüberschreitung und Selbstaufhebung, das Performativ des fortgesetzten Selbstwiderspruchs. Diesen Widerstreit im Denken selbst offenhaltend ist jenes sein *pharmakon*: „Zaubertrank, Heilmittel und Gift zugleich, (...) mit seiner ganzen Ambivalenz"[610], welches ein nachmetaphysisches Denken erst in seine äußerste Bestimmung bringt: seine irreduzible Vorläufigkeit.

---

dologieflüchtigkeit vieler zeitgenössischer Subjektkritiker nimmt sich ihr radikaler Gestus eher hohl aus. (...) Halbheiten einer Kritik, in der Dekonstruktion nur im genitivus objektivus (als Kritik *am* Subjekt) thematisch werden darf, die Untersuchung der Möglichkeitsbedingungen jener Dekonstruktionshandlungen selbst (die Kritik im genitivus subjektivus) aber verdrängt werden soll" (a. a. O. S. 346.). – Daß Subjektkritik und die Frage nach einer nachmetaphysischen Bestimmung des Menschen (vgl. Kap. 16.2), daß Metaphysikkritik und die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten eines nachmetaphysischen Denkens gerade Systole und Diastole des Herzens jedes übergänglichen und vorläufigen metaphysikkritischen Denkens bilden, und insofern natürlich niemals auftrennbar sind, bildete den Skopus unserer Untersuchung. Somit sind in ihr, derartige Einreden unterlaufend, besagte genitivi subjektivus und objektivus immer schon zu einem, wie sollen wir sagen, genitivus postmetaphysikus verschmolzen. Viel signifikanter erscheint jedoch, wie sehr sich dieses Lager der Kritiker selbst in Widersprüche verfängt, werfen sie doch in einem Atemzug dem Versuch eines solch nachmetaphysischen Denkens den Fundamentalismus einer neuen Ursprungsphilosophie (vgl. Kap. 13.6) und die Fundament- und Bodenlosigkeit performativer Selbstwidersprüchlichkeit vor.

[609] Vgl. ebd.

[610] J. Derrida, *Platons Pharmazie*, in : *Dissemination*, S. 78.

17.3.3 Grenzen der Sprache, Grenzen des Sinns

Diese Vor-läufigkeit, genauer dieses Schwingen zwischen Vor- und Rück-läufigkeit, dieser übergangslose Übergang zwischen Herkunft und Zukunft, spielt vor allem – und hier rücken Derrida, Heidegger und wohl auch Adorno wieder in eine eigentümliche Nähe – in der Sprache selbst. Sie bildet ein Kontinuum, das Metaphysik und Metaphysikkritik verbindet, das durchzuckt und durchzogen ist von der irreduziblen Zwei- und Zwischendeutigkeit des Schwellendenkens, von der wesenhaften Ungleichzeitigkeit und Unentschiedenheit des Übergangsgeschehens, ein Kontinuum, in dem besagter übergangsloser Übergang, die ständige Zirkulation des Innen und Außen fortgesetzt geschieht.

„Unsere abendländischen Sprachen sind in je verschiedener Weise Sprachen des metaphysischen Denkens.“[611] Dieser scheinbar harmlose ‚Satz’ allein stellt schon jeden vermeintlich einfachen Schritt aus der Metaphysik hinaus, jeden einmaligen Bruch mit der Tradition, jede endgültige Abwendung in Frage. „Die Abgeschlossenheit des metaphysischen Denkens bedeutet nicht einfach sein Ende. Wir sind so sehr in diesem Denken befangen und unsere gesamte Sprache ist so sehr davon geprägt, daß ein schlichtes Ausbrechen fruchtlos bliebe und eine Zerstörung uns sprachlos machen würde. So bleibt nur die Zwischenposition eines gleichzeitigen Innen und Außen.“[612] Der Ort jenseits der Metaphysik wäre auch ein Ort der metaphysischen Rede und Schrift, oder er wäre stumm; wäre also letztlich auch ein metaphysischer Ort, oder er wäre kein Ort, ein Nicht-Ort, eine Utopie. Trotz aller Anstrengungen “holt der einfache Gebrauch der Sprache unaufhörlich den ‘neuen’ Standort auf ältesten Boden zurück.”[613] Wir können uns des metaphysischen Begriffs nicht einfach entledigen, „wir können auf seine metaphysische Komplizenschaft nicht verzichten, ohne gleichzeitig die kritische Arbeit, die wir gegen sie richten, aufzugeben. (...) Da diese Begriffe aber keine Elemente, keine Atome sind, denn sie sind in einer Syntax und in einem System eingebunden, beschwört jede Anleihe die gesamte Metaphysik herauf.“[614] Offensichtlich bewegen wir uns wie-

[611] ID S. 66.
[612] Waldenfels, a. a. O., S. 545. Wie angemerkt trieb uns gerade die Epoché zweiter Stufe immer wieder an den Rand der Aphasie (vgl. Kap. 13.3).
[613] Fines S. 140.
[614] SZS S. 426.

derum in einem Zirkel: er beschreibt die Form des besagten Verhältnisses von Metaphysik und Metaphysikkritik, „des Verhältnisses zwischen der Geschichte der Metaphysik und ihrer Destruktion: *es ist sinnlos*, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, wenn man die Metaphysik erschüttern will. Wir verfügen über keine Sprache – über keine Syntax und keine Lexik –, die nicht an dieser Geschichte beteiligt wäre. Wir können keinen einzigen destruktiven Satz bilden, der nicht schon der Form, der Logik, den impliziten Erfordernissen dessen sich gefügt hätte, was er gerade in Frage stellen wollte."[615]

Indem sich Metaphysikkritik der metaphysischen Sprache(n) bedient, muß sie diese Zirkularität übernehmen. Sie kann nur mit der metaphysischen Sprache gegen diese und die ihr inhärenten Zwänge angehen, anlesen, anschreiben. Sie muß Verfahren entwikkeln, die gerade in ihrem Gebrauch die Bedingungen und Grenzen der metaphysischen Begrifflichkeit sichtbar werden lassen, ohne sie auslöschen zu können oder zu wollen; Verfahren, die die Fokal- und Gelenkstellen der abendländischen Diskurse markieren, welche zugleich mit und gegen diese(n) zerlegt werden können. Dabei müssen genau diese beiden Hebel zusammenspielen, denn es gibt keinen Begriff, der an und in sich metaphysisch wäre, da es ja, wie wir sahen, nicht einmal einen einzigen Begriff gibt, der ganz bei und in sich, er selbst ist[616]. Begriffe entfalten ihre Wirkung wie ihr metaphysisches Odium nur eingebettet in Diskurse, eingegliedert in Begriffsketten, eingeknüpft in Sinnstränge. Folglich wäre es sinnlos, einzelne Begriff zu verwerfen. Vielmehr „muß man sie (...) verändern, verschieben, sie gegen ihre Voraussetzungen ausspielen, sie in andere Ketten neu einschreiben und nach und nach das Arbeitsgebiet umgestalten, um auf diese Weise neue Konfigurationen zu erzeugen; ich glaube nicht an den entscheidenden Bruch, an die Einmaligkeit eines ‚epistemischen Einschnitts', von dem heutzutage oft die Rede ist. Die Einschnitte geraten fatalerweise immer wieder in ein altes Gewebe, das man endlos weiter zerstören muß. Diese Endlosigkeit ist weder zufällig noch kontingent; sie ist wesentlich systematisch und theoretisch."[617] Geleitet ist sie aber von der Systematik des Zu-dekonstruierenden.[618] „Die Dekonstruktion der Metaphysik und damit der Philosophie und ihrer auf Systematik ausgerichteten Denkweise bleibt auf

[615] SZS S. 425.
[616] Vgl. Kap. 6 und 7 bzw. Pos. S. 115.
[617] SuG S. 63.
[618] Vgl. unsere abschließende Überlegung in der Einleitung, Kap 1.3.

das Zu-dekonstruierende angewiesen, sie kann nur mit begrifflichen Mitteln zeigen, was das davon ausgeschlossene Nichtbegriffliche ist, um so die ‚Richtung der Begrifflichkeit zu ändern, sie dem Nichtidentischen zuzukehren'. (...) Wie Adorno ist sich Derrida darüber im klaren, daß die Richtungsveränderung der philosophischen Begriffe eine gegen die Philosophie gerichtete philosophische Strategie ist, die, um von der Philosophie loszukommen, dieser bedarf, immer tiefer in sie hineingehen und dann ‚von innen her' an ihrer Auflösung und Verschiebung arbeiten muß."[619] Das dieser Denkfigur eingearbeitete Motiv ist offensichtlich das uralte ‚trosas iasetai' des homerischen Telephos-Mythos: nur der Speer, der die Wunde schlägt, kann sie auch heilen – und umgekehrt. Nur das Heilmittel kann zugleich als Gift, und als dieses Gift wieder als Heilmittel wirken. Speer und pharmakon sind der Metaphysik aber die metaphysische Sprache selbst.

Seinen typographischen Abdruck mag ein solcher Denkgestus in der Ausstreichung der Worte finden. Sie ist in diesem Sinne „die letztmögliche Schrift einer Epoche. Unter ihren Strichen verschwindet die Präsenz eines transzendentalen Signifikats und bleibt dennoch lesbar."[620] Lesbar bleiben und doch Verschwinden, Exhumieren und doch Verwinden – Metaphysikkritik, sei es als Derridasche Dekonstruktion oder Heideggersche Destruktion, bedeutet allem zuvor Freilegung, De-sedimentierung, Exhumierung als Voraussetzung jeder Verwindung. Jeder dieser zu verwindenden Begriffe „muß seine ganze Notwendigkeit offenbaren, ehe er durchstrichen werden kann."[621] – Doch können die durchgestrichenen Begriffe Ortschaften eines zukünftigen Denkens markieren? Werden die gekreuzigten Wortlaibe Schauplatz einer künftigen Auferstehung? Werden die disseminierten Samen keimen und gedeihen? Die Erfolgsaussichten dieses gewagten Unterfangens bleiben ungewiß, der Ausgang dieses großangelegten experimentum crucis ist indéciable. „Ob das Wesen der abendländischen Sprachen in sich nur metaphysisch und darum endgültig durch die Onto-Theo-Logik geprägt ist, oder ob diese Sprachen andere Möglichkeiten des Sagens und d. h. zugleich des sagenden Nichtsagens gewähren, muß offen bleiben."[622]

---

[619] H. Kimmerle, *Ist Derridas Denken Ursprungsphilosophie?*, in: M. Frank, G. Raulet, W. v. Reijen (Hrsg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt a. M. 1988, S. 273. Zitat nach T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, S. 24.
[620] Grammatologie S. 43.
[621] Grammatologie S.107.

So scheinen uns unsere Überlegungen an ihren Ausgangspunkt zurückgeführt haben: Zur Frage nach der Metaphysik und den Möglichkeiten ihrer Kritik und Verwindung. Sie hätten sich folglich selbst dieser Bewegung anheimgegeben, die kein Über- oder Hinaufsteigen, weder Transzendenz noch Anagoge ist. Denn „das Denken überwindet die Metaphysik nicht, indem es sie, noch höher hinaufsteigend, übersteigt und irgendwohin aufhebt, sondern indem es zurücksteigt in die Nähe des Nächsten."[623] Dann hätte uns unser Weg tatsächlich, wie eingangs nur vage gemutmaßt, dorthin geführt, wo wir eigentlich immer schon sind. Doch mußten wir gerade in die fernste Ferne, ja noch weiter schweifen, *weil* ‚das Gute' so nah liegt – denn ferner als das Fernste ist die Nähe selbst.[624] Erst indem wir in die fernste Ferne von uns wegblicken, bekommen wir zu Gesicht, wo wir immer schon sind; erst indem wir von uns weghören, unsere autistische Klanghöhle aufbrechen, unsere Vorhaut zum Trommelfell gerben, wird uns allererst ein Gehör geschenkt für den Klangraum, in dem wir immer schon mitschwingen und mitspielen. – „Überallher müssen wir fortwährend dahin zurückkehren, wo wir eigentlich schon sind." [625] Doch kehren wir wirklich zurück? Werden die Übergänge wirklich zu Heimwegen? Wird die Wieder-holung tatsächlich zur Wiederholung? Bewegen wir uns wirklich in einem Kreis? Oder in einer Falte? Gar in einer Mannigfaltigkeit?

---

[622] ID S. 66.
[623] BH S. 348.
[624] Vgl. BH S. 329.
[625] *Feldweggespräche*, GA Bd. 77, S. 176.

Anhang

Siglenverzeichnis

Beiträge	Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie*
BH	ders., *Brief über den Humanismus*
BWD	ders., *Bauen Wohnen Denken*
CM	Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*
Dissemination	Derrida, J., *Dissemination* (Dissemination), Wien 1995
Ende	Heidegger, M., *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*
Enz	Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*
Fines	Derrida, J., *Fines hominis*
GA	Heidegger, M., Gesamtausgabe
Geo	Derrida, J., *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*
Grammatologie	ders., *Grammatologie*
HW	Heidegger, M., *Holzwege*
ID	ders., *Identität und Differenz*
Ideen I	Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Bd. 1
Krisis	ders., Die *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*
KrV	Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*
LU	Husserl, E., *Logische Untersuchungen*
Neo	Frank, M. *Was ist Neostrukturalismus?*
PDM	Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*
Pos	Derrida, J, *Positionen*
RP	ders., *Randgänge der Philosophie*
SD	ders., *Die Schrift und die Differenz*
Stimme	ders., *Die Stimme und das Phänomen*
SuG	ders., *Semiologie und Grammatologie*
SZ	Heidegger, M., *Sein und Zeit*
SZS	Derrida, J., *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*
UdK	Heidegger, M., *Der Ursprung des Kunstwerks*
UPM	Welsch, W., *Unsere postmoderne Moderne*
UzS	Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*
VA	ders., *Vorträge und Aufsätze*
VS	ders., *Vier Seminare*
WG	ders., *Vom Wesen des Grundes*
WhD	ders., *Was heißt Denken?*
WiM	ders., *Was ist Metaphysik?*
WM	ders., W*egmarken*
ZSD	ders., *Zur Sache des Denkens*

Literaturverzeichnis

Adorno, T. W., *Gesammelte Schriften* (GS), Frankfurt 1997

-, *Die Aktualität der Philosophie*, GS 1

-, *Anmerkungen zum philosophischen Denken*, GS 10.2

-, *Negative Dialektik*, GS 6

-, *Zu Subjekt und Objekt*, GS 10.2

Aristoteles, *De anima*, übers. v. H. Seidl, Hamburg 1995

-, *De interpretatione*, übers. v. E. Rolfes, Leipzig 1925

-, *Metaphysik*, übers. v. H. Bonitz, Hamburg 1989

-, *Physik*, zweisprachige Ausgabe, übers. v. H. G. Zekl, Hamburg 1987

Bernet, R., *Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität*, in: E. W. Orth (Hrsg.), *Studien zur neueren französischen Phänomenologie*

Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1996

Carnap, R, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in: *Erkenntnis 2*, 1932, S. 219 – 241

Coriando, P.-L. (Hrsg.), *Vom Rätsel des Begriffs*, Berlin 1999

Derrida, J., *Dissemination* (Dissemination), Wien 1995

-, *Fines hominis* (Fines), in: RP

-, *Geschlecht (Heidegger)*, Wien/Bohlau 1988

-, *Grammatologie* (Grammatologie), Frankfurt a. M. 1974

-, *Heideggers Hand (Geschlecht II)*, in: ders., *Geschlecht (Heidegger)*

-, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie* (Geo), München 1986

-, *Kraft und Bedeutung*, in: SD

- *Limited Inc*, Evanston 1988

-, *Ousia und gramme*, in: RP

-, *Positionen* (Pos), Wien 1986

-, *Randgänge der Philosophie* (RP), Wien 1988

-, *Die Schrift und die Differenz* (SD), Frankfurt. a. M. 1972

-, *Semiologie und Grammatologie* (SuG), in: Pos

-, *Signatur Ereignis Kontext*, in: RP

-, *Die Stimme und das Phänomen* (Stimme), Frankfurt a. M. 1979

-, *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen* (SZS), in: SD

-, *Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus*, in: SD

Descartes, R., *Meditationen*, übers. v. A. Buchenau, Hamburg 1994

-, *Die Prinzipien der Philosophie*, übers. v. A. Buchenau, Hamburg 1955

Fichte, J. G., *Wissenschaftslehre 1798 nova methode*, in: J. G. Fichte, *Nachgelassene Schriften*, hg. von H. Jacob, Bd. 2, Berlin 1937

Fink, E., *Welt und Endlichkeit*, Würzburg 1990

Foucault, M., *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1974

Frank, M., Raulet, G., Reijen, W.v., *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt a. M. 1988

Frank, M. *Was ist Neostrukturalismus?* (Neo), Frankfurt a. M. 1984

Gadamer, H.-G., *Dekonstruktion und Hermeneutik,* in: A. Gethmann-Siefert (Hrsg.), *Philosophie und Poesie*

Gethmann-Siefert, A. (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt 1988

-, (Hrsg.), *Philosophie und Poesie*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1988

Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne* (PDM), Frankfurt a. M. 1996

Han, B.-C., *Heideggers Herz*, München 1996

-, *Martin Heidegger*, München 1999

Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Enz), Werke Bd. 8 - 10

-, *Phänomenologie des Geistes*, Werke Bd. 3, Frankfurt a. M. 1986

-, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion.* Werke Bd. 16, Frankfurt a. M. 1993

-, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Werke Bd. 15, Suhrkamp, Frankfurt 1970

-, *Wer denkt abstrakt?*, in: ders., *Jenaer Schriften 1801 – 1807*, Werke Bd. 2, Frankfurt a. M 1996

Heidegger, M., Gesamtausgabe, Frankfurt a. M. 1975 ff. (GA)

-, *Aletheia (Heraklit, Fragment 16)*, in: VA

-, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in: UzS

-, *Bauen Wohnen Denken* (BWD), in: VA

-, *Beiträge zur Philosophie* (Beiträge), GA Bd. 65

-, *Bemerkungen zu Kunst, Plastik, Raum*, St. Gallen 1996

-, *Besinnung*, GA Bd. 66

-, *Brief über den Humanismus* (BH), in: WM

-, *Das Ding*, in: VA

-, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1987

-, *Einführung in die Metaphysik*. Erste (unvollständige) Veröffentlichung, 1953, GA Bd. 40

-, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (Ende), in: ZSD

-, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA Bd. 4

-, *Feldweg-Gespräche*, GA Bd. 77

-, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA Bd. 29/30

-, *Grundfragen der Philosophie*, GA Bd. 45

-, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA Bd. 24

-, *Hebel – Der Hausfreund*, in: GA Bd. 13

-, *Hölderlins Hymne ‚Andenken'*, GA Bd. 52

-, *Holzwege* (HW), Frankfurt a. M. 1980

-, *Identität und Differenz* (ID), Pfullingen 1978

-, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt 1973

-, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen 1916

-, *Die Kunst und der Raum*, St. Gallen 1983

-, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in: ZSD

Heidegger, M., *Nietzsche*, Bd. 1 und 2, Pfullingen 1989
-, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität,* GA Bd. 63
-, *Parmenides*, GA Bd. 54
-, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA Bd. 20
-, *Der Satz der Identität*, in: ID
-, *Sein und Zeit* (SZ), Tübingen 1986
-, *Der Spruch des Anaximander* in: HW
-, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1978
-, *Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage*, in: *Phänomenologie – lebendig oder tot?*, Karlsruhe 1968.
-, *Unterwegs zur Sprache* (UzS), Stuttgart 1997
-, *Der Ursprung des Kunstwerks*, (UdK), in: HW
-, *Vier Seminare* (VS), Frankfurt a. M. 1977
-, *Vom Wesen des Grundes* (WG), Frankfurt a. M. 1995
-, *Vorträge und Aufsätze*, (VA), Stuttgart 1997
-, *Was heißt Denken?* (WhD), Tübingen 1954
-, *Was ist Metaphysik?* (WiM), Frankfurt a. M. 1992
-, *Wegmarken* (WM), Frankfurt a. M. 1978
-, *Wissenschaft und Besinnung*, in: VA
-, *Zeit und Sein*, in: ZSD
-, *Zur Sache des Denkens* (ZSD), Tübingen 1969
-, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt a. M. 1977
Held, K., *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in: Gethmann-Siefert, A. (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*
-, *Husserls Rückgang auf das phainomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie*, in: W. Orth, *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*
Herrmann, F.-W. v., *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M. 1981.
-, *Subjekt und Dasein*, Frankfurt a. M. 1985
-, *Wege ins Ereignis* (WiE), Frankfurt a. M. 1994
-, *Weg und Methode*, Frankfurt a. M. 1990
Hjelmslev, L., *Essais linguistiques*, Kopenhagen 1959
Husserl, E., G*esammelte Schriften*, Hamburg, 1992
-, *Cartesianische Meditationen* (CM), *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Hamburg 1992
-, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Bd. 1 (Ideen I), *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Hamburg 1992
-, Die *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Krisis), *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Hamburg 1992
-, *Logische Untersuchungen* (LU), *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Hamburg 1992
-, *Der Ursprung der Geometrie*, III. Beilage zu Krisis
-, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Husserliana Bd.X, Den Haag 1966
Jakobson, R., *Essais de linguistique générale*, Paris 1963
-, Lotz, J., *Notes on the French Phonemic Pattern*, in: *Word*, B. 5, Nr. 2, New York, August 1949

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), Hamburg 1990

Kimmerle, H., *Ist Derridas Denken Ursprungsphilosophie?*, in: Frank, M., Raulet, G., Reijen, W. v. (Hrsg.), *Die Frage nach dem Subjekt*

Kluge, F., *Etymologisches Wörterbuch*, Berlin/New York 1995

Landgrebe, L, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1949

Leibnitz, G. W., *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, Nr.7, Hamburg 1960

-, *Monadologie*, Stuttgart 1990

Lyotard, J.-F., *Das postmoderne Wissen*, Wien 1994

Lévi-Strauss, C., *Das Rohe und das Gekochte*, Frankfurt a. M. 1971

Mann, T., *Doktor Faustus*, Frankfurt a. M. 1990

Marius, B., Jahraus, O., *Systemtheorie und Dekonstruktion*, LUMIS-Schriften 48, Siegen 1997

Nagl, L., *Zeigt die Habermassche Kummunikationstheorie einen ‚Ausweg aus der Subjektphilosophie'?*, in: Frank, M., Raulet, G., Reijen, W. v. (Hrsg.), *Die Frage nach dem Subjekt*

Neu, D., *Die Notwendigkeit der Gründung im Zeitalter der Dekonstruktion*, Freiburg 1995

Neurath, O., *Soziologie im Physikalismus*, in: *Erkenntnis*, Nr. 2, 1931

Nietzsche, F., *Kritische Studienausgabe* (KSA), hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York 1988

-, *Also sprach Zarathustra*, KSA Bd. 4

-, *Genealogie der Moral*, KSA Bd. 5

-, *Götzendämmerung*, KSA Bd. 6

-, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA Bd. 5

-, *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA Bd. 2

-, *Nachgelassene Fragmente 1887*, KSA Bd. 12

-, *Unzeitgemässe Betrachtung II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, KSA Bd. 1

Orth, E. W. (Hrsg.), *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*, *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 10, Freiburg 1980

-, (Hrsg.), *Studien zur neueren französischen Phänomenologie*, *Phänomenologische Forschungen* Bd. 18, Freiburg/München 1986

Puntel, L. B., *Metaphysikkritik bei Carnap und Heidegger: Analyse, Vergleich, Kritik*, in: *Logos*, N. F. 4, 1997

Quine, W. V. O., *Pursuit of Truth*, Cambridge/Massachusetts 1990

Richter, E., *Heideggers Kritik am Konzept einer Phänomenologie des Bewußtseins*, in: P.-L. Coriando (Hrsg.), *Vom Rätsel des Begriffs*

Rogozinski, J., *Der Aufruf des Fremden. Kant und die Frage nach dem Subjekt*, in: Frank, M., Raulet, G., Reijen, W. v. (Hrsg.), *Die Frage nach dem Subjekt*

Runggaldier, E., Kanzian, C., *Grundprobleme der Analytischen Ontologie*, Paderborn 1998

Saussure, F. de, *Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft* (Grundlagen), hrsg. v. C. Bally u. A. Sechehaye, übers. v. H. Lommel, Berlin 1967

Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 2. Bd. (1916)

Schelling, F. W. J. v., *Sämtliche Werke*, Berlin 1998 (CD-Rom)

Schönleben, E., *Wahrheit und Existenz*, Würzburg 1987

Searle, J. R., *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*, in: *Glyph. The Johns Hopkins Textual Studies*, No. 1, Baltimore 1977

Theunissen, M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965

-, *Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz. Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls*, in: Philosoph. Jahrb. der Görres-Gesellschaft 70, 1963

Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970.

Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. 1983

Weber, S. M., *Closure and Exclusion*, in: Diacritics, June 1980

-, *Rückkehr zu Freud – Jacques Lacans Ent-Stellung der Psychoanalyse*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1978.

Welsch, W., *Unsere postmoderne Moderne* (UPM), Berlin 1997

Wiplinger, F., *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, Freiburg/München 1961

Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a. M., 1997